Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - luglio-settembre 1971 - anno VI - numero 3

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

XX FASCICOLO

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Direttore responsabile
Gianni Baget Bozzo

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 52588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Pubblicità inferiore al 70%

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - luglio-settembre 1971 - anno VI - numero 3

SOMMARIO

* La "Lex Ecclesiae fundamentalis"

ARTICOLI:

329 **Antonio Osuna** - Per una teologia della legge naturale.

345 **Jesus Solano** - Il sacrificio riparatore di Cristo.

NOTE:

359 *Filippo Liverziani* - Demitizzazione ed esperienza del sacro.

371 *Sergio Quinzio* - L'intelligenza delle Scritture.

376 *Gianni Baget Bozzo* - Teologia e antropologia in Feuerbach.

382 *Sandro Strozzi* - Per una distinzione tra diritto e Stato.

LIBRI:

399 **Recensiti:** « Sulla divinoumanità e altri scritti » di V.S. Soloviev / « Ateismo nel cristianesimo » di E. Block / « Le classi sociali » di G. Gurvitch / « Cristo riscoperto » di M. Muggeridge / « La fede filosofica di fronte alla rivelazione » di K. Jaspers / « La morte di Mosè ed altri esempi » di P. De Benedetti / « Ateismo e filosofia » di G. Giannini / « Il mito del mondo nuovo » di E. Voegelin / « Scritti scelti » di Al Ghazali / « La morte della luce » di H. Sedlmayr / « Ni Marx ni Jesus » di J. F. Revel / « La società antica » di L. H. Morgan / « Ecclesia a Spiritu sancto edocta » / « Laicità e verità religiosa » di S. Quinzio / « Il brusio degli angeli » di P. L. Berger / « Esperienza del sacro e filosofia » di F. Liverziani / « Dossier Bonhoeffer » di autori vari / « L'Esprit saint dans la tradition orthodoxe » di P. Evdokimov / « I manoscritti di Qumran ».

POSTILLE:

441 Octogesima adveniens: il ritorno dell'utopia *(Gianni Baget Bozzo)* - Octogesima adveniens: la ricerca d'una nuova prospettiva *(Edoardo Benvenuto)* - Mistica e liturgia *(Domenico Petri)*.

448 —

La "Lex Ecclesiae fundamentalis„

La commissione per il nuovo codice di diritto canonico ha redatto una serie di articoli, che, nel progetto, dovrebbero essere preposti al codice stesso. Essi costituiscono un abbozzo di « Lex fundamentalis ». La grande richiesta di collaborazione e revisione ha diffuso in tutto il mondo il testo di questi articoli, il quale dovrebbe essere riservato. Di fatto tutti lo conoscono, tutti ne discutono. Ne parliamo anche noi, perché la discussione va molto al di là di un esame giuridico, investendo pienamente il campo della fede. In più trattandosi di un progetto, e non di una legge già promulgata dalla competente autorità, rende possibile il parlarne senza mancare di riverenza alla medesima.

La « Lex fundamentalis » vorrebbe presentare la costituzione della Chiesa e dare la ragione vera e giustificante di tutte le disposizioni che verrebbero stilate nel codice propriamente detto. Il suo contenuto verte su una doppia materia, che deve essere accuratamente distinta, in quanto un esame serio deve partire proprio da quella distinzione.

a) La costituzione della Chiesa, divina e immutabile, è composta di quelle proposizioni rivelate o immediatamente dedotte dalle proposizioni rivelate, che definiscono la natura, il fine, la struttura del regno di Dio sulla terra. La vera costituzione sta in quelle proposizioni alle quali nessuna autorità umana può togliere od aggiungere qualcosa.

b) Nella « Lex fundamentalis » esistono asserti che non rientrano del tutto nelle proposizioni dette sopra, che hanno espressioni analoghe alle normali costituzioni degli Stati e che non sono immutabili.

L'avere unito queste due parti ha dato origine ad una disputa, la cui giustificazione sta nei termini stessi del testo della « Lex ». Poiché davanti alla « lex condenda » è ancora possibile desiderarne una miglior redazione, noi esprimiamo l'umile parere che le due parti non siano congiunte e che possa costituire un pericolo il volere assimilare anche in qualche solo particolare la « Lex fundamentalis » alle normali costituzioni degli Stati.

Questo premesso altre verità vanno affermate per segnare una netta distinzione tra una discussione « cattolica » della « Lex » ed una discussione per nulla « cattolica », ma al tutto distaccata dalla stessa fede. La rivelazione e la costituzione della Chiesa sono due fatti storici che in parte si compenetrano. I due fatti sono divini; intoccabili pertanto ed irreformabili dagli uomini; essi non possono in alcun modo venir degradati a diventare oggetto di approvazione o disapprovazione da coloro che sono sempre creature e, se battezzati, figli adottivi di Dio.

Chi credesse di non poter ammettere la storicità della quale abbiamo parlato non ha alcun diritto di discutere. Può solo negare a suo rischio e pericolo.

Vediamo solo alcuni modi coi quali si critica la « Lex fundamentalis ».

1. Dicono: la « Lex » proprio perché è lex *stabilisce un « diritto ». Il diritto uccide i punti fondamentali della vera ecclesiologia. Questa affermazione strana non è che escluda il diritto; esclude Dio. Infatti il diritto discende da Dio e non può avere altro fondamento indiscutibile; sistema, dipanandosi nel correlativo dovere, tutti i rapporti tra gli uomini e Dio, tra gli uomini con gli altri uomini. L'attentato lampante è uno solo: nessuno deve sopravvivere a comandare in Cielo e in terra per poter soddisfare — credono — l'insaziabile voluttà di voltolarsi nel meschino orgoglio e nel fango della terra. E' poi falsa la inconciliabilità colla ecclesiologia, perché la vera ecclesiologia, quella stabilita da Cristo, in parte è divinamente costituita da rapporti giuridici, supporto e condizione degli altri aspetti. Il romano pontefice, costituito da Cristo, rappresenta una vicarietà ed insieme una capacità normativa delle azioni e dell'intelletto col magistero.*

2. Dicono: il carattere giuridico nega la «comunità, la «comunione ». Probabilmente nega « comunità e comunione hegeliane », perché questa sorta di pleroma inghiotte tutto: individualità, personalità e rapporti. Pertanto non esistono più rapporti da regolare. E' sempre meglio arrivare al fondo delle affermazioni! Ma la « comunità » cristiana inghiotte nessuno e accompagna i propri membri coi personali meriti davanti a Dio. Non inghiotte neppure la « comunione », perché la comunione fra uomini esige una somma di virtù, le quali impongono un rispetto dei reciproci diritti. La comunità hegeliana non esiste. Esiste solo la comunità umana e quella cristiana.

3. Dicono: la « Lex » è uno sforzo per ristabilire l'ecclesiologia anteriore al Vaticano secondo. Questo concilio ha compiuto esplicitamente proprio il Vaticano primo, ha nettamente e dettagliatamente affermata la composizione gerarchica. Che si sia soffermato su aspetti più generali, più globali, più intimi della soprannaturale natura della Chiesa non costituisce contraddizione alla sua costituzione anche gerarchica, come è chiaro dal testo stesso del concilio.

Talune discussioni evidenziano il sospetto che non piacciano le verità dogmatiche contenute nella « Lex » e questo sarebbe assai grave. La questione andrebbe implicitamente ben al di là di una valutazione giuridica.

ARTICOLI

Per una teologia della legge naturale

ANTONIO OSUNA

I

E' senza dubbio interessante tornare ad indagare ancora sui fondamenti teologici della dottrina cattolica per quanto riguarda la legge naturale. Oggi molti teologi nonché molti pastori d'anime provano un certo imbarazzo di fronte al frequente ricorso, da parte del magistero ecclesiastico, alla legge naturale.

Per questo ci intratteremo solo sulla giustificazione, sul piano teologico, della legge naturale, senza valicare i limiti di tale tematica.

LA LEGGE NATURALE NELLA SCRITTURA

Ci domandiamo, in primo luogo, se la Scrittura contiene già l'idea di una legge naturale obbligatoria per tutti gli uomini.

In realtà, l'uso della parola « naturale » per designare ciò che vi è di essenziale nell'uomo, così come i termini « legge naturale » e « diritto naturale », non si trovano originariamente nella Bibbia.

Tale problema antropologico fu il frutto del pensiero greco, che rivolse la sua attenzione alla realtà oggettiva e razionale. Questa forma di pensiero e di comprensione dell'uomo fu introdotta compiutamente nel cristianesimo durante l'età patristica e divenne dominante nella scolastica medievale. Finì per diventare l'origine di gravi complicazioni e di grandi discussioni teologiche quando i concetti di naturale e di razionale si amalgamarono con quelli del soprannaturale e della pura natura. Perciò non possiamo far altro che ricercare, nella Scrittura, gli elementi che ci permettono di individuare una legge universale distinta da quella positiva data dal Signore al popolo eletto, o almeno chiederci se questa legge positiva è nata in funzione di una legge, ad essa preesistente, valida per tutti gli uomini.

Già nell'Antico Testamento troviamo un contatto proficuo con

la filosofia greca. Il termine astratto « natura » manca nella lingua originale ebraica e — ciò che è più strano — nella traduzione dei settanta, ai quali tuttavia il termine « physis » doveva essere assai familiare. Soltanto nel libro della Sapienza troviamo che Salomone ringrazia il Signore per avergli fatto conoscere « la natura degli animali... e i ragionamenti degli uomini » (Sap. 7, 20) e che gli uomini sono « insensati per natura » (13,1).

Per la mentalità giudaica l'essere delle cose non poteva definirsi in altro modo che in rapporto al loro Creatore oppure come sua immagine e non era concepibile scienza umana al di fuori dell'ordine cosmico voluto da Dio. La natura dell'uomo consiste nell'essere l'immagine di Dio (Gen. 1, 26-27); l'uomo che non vuol conoscere Dio è « fatuo per natura », poiché la sua condizione esistenziale si definisce solamente per volontà di Dio (1). La coscienza che l'uomo ha di se stesso può chiamarsi legge naturale nel contesto biblico se la consideriamo quale coscienza situata davanti a Dio per assecondare la sua volontà o per essere diretta da lui nel corso della storia. Questa può già essere considerata una antropologia che pare ricercare un motivo esistenziale valido per tutti gli uomini. L'uomo si concentra su questa riflessione nell'ambito d'una attività sapienziale intelligente che sarà illuminata, nel suo svolgersi, dalla Sapienza; egli acquisisce la conoscenza delle leggi con le quali Dio governa il mondo e indirizza la persona-membro della comunità umana verso un destino che si identifica con la storia, volendo esclusivamente il bene di tale comunità. Tutto ciò costituisce la legge degli uomini, non contestata e non confutata da alcuna legge concreta o storica sorta posteriormente. Dio salverà l'uomo quando e come vorrà, ma questi, da parte sua, non deve far altro che comportarsi conformemente alla legge dettata anticamente ai suoi progenitori.

L'espressione più chiara della legge per gli israeliti era il decalogo, che traeva con sé tutti gli imperativi della legge naturale, nello stile di ciò che oggi chiameremmo la dichiarazione dei diritti fondamentali dell'uomo. Si tratta, in effetti, di un compendio della legge naturale, assai simile alle raccolte di leggi

(1) « Dans les deux Testaments, le monde et l'homme ne sont jamais considérés que dans leur rapport au Dieu vivant. C'est là l'unique point de vue de la révélation biblique. Celle-ci ne nous renseigne ni sur la nature des choses accessibles aux diverses sciences, ni sur la natura de l'homme accessible à la réflexion philosophique. Non q'elle s'en désintéresse totalement. On doit même remarquer qu'au témoignage de la tradition sapientielle, ce que l'homme peut connaître des réalités cosmiques et de lui-même, c'est Dieu qui le lui manifeste par un effet de sa propre Sagesse. Mais cette intégration de la connaissance scientifique et philosophique au domine de la Sagesse divine n'en fait pas pour autant l'objet de la révélation apportée par la Parole de Dieu. Celle-ci ne concerne que le problème existentiel par excellence dont la solution détermine notre destin final ». P. Grelot, « L'idée de nature en théologie morale: le témoignage de l'Ecriture », en « SuppVieSpir » n. 81, mayo 1967, p. 220.

compilate da altri popoli dell'antichità che esprimono leggi comuni del vivere umano (2). E tuttavia il fatto che tali raccolte siano la formulazione di una legge naturale non contrasta con il fatto che esse non si presentano come l'elaborazione di un complesso di norme da parte di alcuni individui saggi o come un patto sociale, ma come parola di Dio e come espressione di un'economia salvifica che non è semplicemente quella dell'uomo sul piano naturale. Esse si pongono come la legislazione di uno stato teocratico che trae la sua origine dalla volontà positiva di Dio (3). Il decalogo nacque parallelamente agli avvenimenti che diedero origine al popolo di Dio: la liberazione dell'Egitto e il patto d'alleanza con Jahvé. Questo non sorge come frutto di speculazioni degli uomini, ma da una decisione di Dio, da una sua libera comunicazione agli uomini (Es. 19, 3-6). Da qui il carattere religioso di tale legge, il quale impedisce di definirla formalmente come legge naturale. Pur trattandosi materialmente di enunciati propri della ragione umana, la loro origine e il loro significato li pone come leggi divine e di salvezza. Come legge del popolo di Dio, essa ha un carattere sociale e comunitario: è all'interno della comunità che si situa la persona.

Il decalogo costituisce il nucleo di tutta la legislazione giudaica, che non è altro che l'applicazione dello spirito che permea i dieci comandamenti. Tale applicazione segnò il destino di quel popolo, che finì per attribuire troppa importanza alla materializzazione delle innumerevoli prescrizioni riguardanti ogni atto della vita quotidiana, dimenticando lo spirito di alleanza nel quale esse si erano formate.

La dottrina morale del popolo di Dio derivò da questa legge e contribuì a formare la sua coscienza sociale e politica, da cui nacquero nuove legislazioni in diversi momenti della storia del popolo.

Per quanto riguarda il Nuovo Testamento, l'esistenza della legge naturale è accennata nei primi due capitoli della lettera ai Romani. E' certo che non troveremo in san Paolo uno studio didattico sull'essenza della legge naturale o sulle prove razionali

(2) « Dans leur contenu, les préceptes du Decalogue, à l'exception de la loi du sabbat et de l'interdiction des images de Dieu qui relèvent du droit positif, coïncident avec la loi naturelle, dont ils recouvrent les principales exigences... Ce seul point de vue donne déjà au Décalogue une valeur unique: il n'est pas un catalogue d'imperatifs arbitraires, issus du voluntarisme divin, mais il reprendent à son compte les préceptes de la morale naturelle, exprimant ce qui est raissonable et conforme a la nature humaine... Expresion de la nature humaine prise dans son universalité, le Décalogue dépasse le particularisme d'Israel et sa portée est, dès le principe, virtuellement universelle. Ses préceptes sont accessibles à la conscience morale de tout homme ». E. Tamet, « Loi naturelle et loi du Christ » (Bruges 1964), p. 109-110.

(3) Cfr. P. Grelot, « Sentido cristiano del Antiguo Testamento » (Bilbao 1967) p. 185ss; y A. Sanchez de la Torre, « El pensamiento iusnaturalístico teológico, » en « De Deo ». Acta VI Congressus thomistici Internationalis (Romae 1966), t. II, p. 314-319.

della sua esistenza. Vi potremo invece trovare la seguente constatazione: esiste una legge morale obbligatoria per tutti gli uomini, anche per quelli che non conoscono la rivelazione di Cristo. L'insieme della morale paolina conferma il medesimo assunto. La condanna di diverse speci di peccati nelle lettere di Paolo (Rom. 1, 24; 1.a Cor. 6, 9; Gal. 5, 19-20; Ef. 5, 5; Col. 3, 5-6) non obbedisce alla proclamazione di un esplicito insegnamento del Signore né ad una speciale rivelazione di Dio, ma determina come peccato azioni che vanno contro la giusta ragione umana. Solo il moralista che non riconosca questa verità potrà meravigliarsi del fatto che molti modi di procedere, che i manuali di morale classificano come peccati contro la temperanza, non compaiano nelle parole di san Paolo. Questi, d'altra parte, non si propose mai di compilare un'elenco completo dei peccati: quando li cita, non fa altro che aggiungere una nuova condanna a quella che già infligge loro la legge naturale. Quanto abbiamo or ora affermato nei confronti della dottrina paolina si può anche applicare agli espliciti insegnamenti di Cristo nei Vangeli, sebbene questi si muovano chiaramente in un contesto di correzione dei precetti dell'Antico Testamento (4).

La prova classica dell'esistenza della legge naturale si trova nella lettera ai Romani (1, 18-32 e 2, 14-15). Lo scopo dell'insegnamento paolino non è di dimostrare l'esistenza della legge naturale, ma quello di dimostrare, attraverso l'analisi dello stato religioso e morale del mondo pagano, la necessità della redenzione. Occorre, tuttavia, per poter dimostrare la necessità della redenzione, stabilire che i pagani abbiano già una conoscenza di Dio, che non è né quella dell'Antico Testamento né quella di Cristo che conoscono cioè Dio come Creatore. E' questa la «conoscen-

(4) Cfr. E. Hamel, « Loi naturelle et loi du Christ », p. 19ss., C. H. Dodd dice: « No es solamente la creación del hombre sino el orden mismo de la naturaleza creada que lleva en sí principios de moralidad. Vamos a hablar ahora del conocidísimo pasaje del Sermón de la Montaña, que, tal como se encuentra en Mt 5, 44-48, funda la máxima amad a vuestros enemigos sobre la imitación de Dios y encuentra el principio de imitación de la acción divina en el mismo orden en que se puede observar en la creación: porque El hace salir el sol para los buenos y para los malos, hace caer la lluvia sobre justos e injustos. Una ojeada general al comentario que ha hecho sobre este pasaje Wettstein muestra que se asemeja muy claramente a lo que se podría llamar bien un lugar común estoico. De la serie de ejemplos que él saca de autores paganos, nos oltros retendríamos sólo el de Séneca: Si deos imitaris, da et ingratis beneficia nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria. Ciertamente que es grande la diferencia de atmósfera moral entre esta afirmación y las del Sermón de la Montaña, porque un estoico difícilmente podría hablar de los dioses si no es de un modo tan relativo, del modo como puede significar para él la palabra de Dio ante la estructura de un universo material, mientras que Jesús, con la más alta gravedad se refiere a la benevolencia del Padre celestial. Sin embargo, queda claro que sus parábolas implican un orden de la creación, que lleva en sí misma los guiones fundamentales de los designios de Dios sobre la conducta de los hombres ». « El evangelio y la ley de Cristo » (S. Sebastián 1967), p. 113-114.

za naturale di Dio», conoscenza che porta con sé i doveri di glorificare Dio e di ringraziarlo (1, 21). Oggetto delle sue riflessioni non è un'astratta natura pura dell'uomo, ma i pagani da lui stesso conosciuti, quelli che i cristiani avevano innanzi quali viventi prove dei suoi insegnamenti. Paolo non ignora che anche i pagani, così come i giudei, possono essere giustificati nella loro stessa condizione (2, 14-26): ciò non può avvenire che mediante lo Spirito di Dio (2, 29). Un pagano che ha la nozione di Dio e che quindi si sente obbligato moralmente verso di lui senza aver ricevuto la rivelazione è colpevole del suo eventuale rifiuto di riconoscere Dio.

San Paolo aggiunge: giudei e pagani (gli uni per aver peccato contro la legge e gli altri per averlo fatto contro la coscienza, che è la loro legge) sono, prima della venuta di Cristo, nella medesima situazione: possono essere giustificati solamente attraverso la grazia di Dio, non in ragione di quella legge concreta contro la quale peccarono entrambi. Si può capire il Vangelo solo presupponendo la colpevolezza dell'uomo, tanto quella del giudeo quanto quella del pagano; infatti, mentre il primo conosceva la legge (Torah) e non le ha obbedito, l'altro non è scusabile perché « aveva la conoscenza naturale pur non avendo la legge » (2, 14). I giudei erano in errore, quando ritenevano che i pagani non avessero legge: coscienza e « natura » erano infatti per loro come una legge (« eautois eisin nomos ») scritta nei loro cuori. Il fatto di aver ricevuto la legge non pone gli ebrei, davanti al messaggio salvifico di Cristo, in una posizione privilegiata (5). L'ordine morale che i pagani hanno violato costituisce quello che noi chiamiamo la legge naturale conoscibile dalla ragione umana. Gli esempi di tali violazioni sono molteplici (1, 28-31) ma in tutti appare la negazione dell'uomo. I peccati sono pertanto riconoscibili da qualsiasi intelligenza. I pagani sanno distinguere tra ciò che fanno e ciò che devono fare (1, 32), tuttavia l'uomo trova giustificazione presso Dio con l'osservanza della legge, accessibile anche ai pagani che non conoscono la legge positiva di Dio: « quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono conforme alla legge, pure non avendo legge, sono legge a se stessi » (2, 14) e inoltre: « giudeo è colui che lo è interiormente, e la circoncisione è quella del cuore nello spirito, non nella lettera » (2, 29).

(5) « Cum vero Iudaei aestimare soleant sese tutos esse a condemnatione Dei ex eo solo quod Legem possideant, Gentilesque peccatores haberi ex eo solo quod Legem ignorent ideoque observare non possint, Apostolus arguit Iudaeos propter Legem non versari in meliori conditione quam Gentiles, in quantum ipsi Gentiles non carent aliqua agendi norma a Deo eis quoque data, non quidem in monte Sinai, sed in ipsa eorum natura inscripta ». S. Lyonnet, « Lex naturalis et iusficatio gentium », en « Verb-Dom » 41 (1963) 240.

, la legge naturale deve essere osservata da
no ricevuto la legge positiva: esiste una legge
er tutti gli uomini. Per san Paolo, vi sono due
e alla conoscenza di Dio: quella della rivela-
mezzo di Cristo e quella dell'ordine cristocen-
la ragione umana. Di conseguenza, vi sono due
ità morale che si impongono all'uomo: quella
a, che lo avverte della differenza esistente tra
lla della legge rivelata da Dio al suo popolo (6).
ndeva sostenere una tesi circa l'esistenza della
la dottrina esposta nei due primi capitoli della
contiene di fatto un indizio sufficiente dell'esi-
gge universale indipendente dalla rivelazione,
ra dell'uomo (7).
spingersi più avanti. San Paolo non afferma
di una legge obbligatoria per i pagani, ma av-
che questa legge non è una mera supplenza
di modo che i cristiani possano prescindere da
urale conserva la sua efficacia anche dopo l'an-
a di Cristo. Le prime comunità cristiane non
prescrizioni legali dell'Antico Testamento o dei
o, ma attinsero, per quanto riguardava le loro
, a tutto ciò che la retta morale dispone come
otrebbe citare, fra gli altri esempi, la dottrina
itolo tredicesimo della lettera ai Romani con-
ioni del cristiano con l'autorità politica. Paolo
na istituzione naturale, così come lo ritenevano
is. Pur distinguendoli nettamente dai doveri ver-
te i doveri civili come impegnativi per ciascun
a sua volta, anche se non ancora illuminata da
uovere il bene, reprimere i reati con le sanzioni,

nd neben dem positiven, durch ausdrückliche Offenbarung Gottes
iesetz ein jedem Menschen eingeschriebenes sittliches Gesetz,
wusstsein. Diese "Lehre" des Apostels vom Naturgesetz (bzw.
spricht seiner ebenfalls mehr nebenbei formulierten "Lehre"
otteserkenntnis Röm 1, 19-21; auch in der Erkenntnis Gottes,
Gottes gibt es nach Paulus zwei Wege, den über die Werke
, der sich im Glauben an das Efangelium eröffnet ». O. Kuss,
Werke des Gesetzes nach Rom 2, 14-16 », en « MünchThZ »

zum mindesten in der Formulierung eine Übertreibung, wenn
e « als erster christlicher Rechtsphilosoph gewaltet » (Stelzen-
« Rom 1, 14-15 entwickelt der Apostole in kraftvollen, markin-
vom natürlichen Sittengesetz und vom Gewissen » (Geyer)
ist, dass sich auf Grund der mehr unabsichtlichen Ausserungen
che Lehre legitim mit der Schriftoffenbarung verbinden lässt ».
n und die Werke... », p. 97, n. 65. Hay una explicación del
obre este texto de S. Pablo: Dz n. 1922.

può imporre tributi... Lo Stato è un'opera di Dio, ma si situa allo esterno del cammino storico della rivelazione positiva. Tutto ciò non sarebbe possibile senza un concetto razionale, sia da parte di governanti che da parte di governati, di ciò che è buono e di ciò che è inconveniente a proposito dell'ordine sociale. Possiamo parimenti applicare tutto quanto abbiamo detto a proposito dello Stato, sempre seguendo san Paolo, a tutto ciò che è giusto secondo la ragione di ciascuno: « Per il resto, fratelli, tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode, sia oggetto dei vostri pensieri ». (Fil. 4, 8). In realtà Paolo non ricusò di trarre dal giudaismo ellenistico elenchi di virtù e di vizi da cui traspare evidente l'influsso della filosofia popolare stoica (8). La gran maggioranza dei precetti non sono una innovazione del cristianesimo, se si eccettuano, logicamente, gli accenni all'eucarestia, alla verginità ed altri (9) [come già da tempo i moralisti hanno notato (10)].

Sarebbe oramai anacronistico cercare di scoprire nel Nuovo Testamento se questo insegnamento morale che ne deriva comprende quei precetti sotto l'aspetto di legge naturale o di legge soprannaturale.

Ciò costituì la preoccupazione dei teologi nei secoli addietro. Nel tredicesimo secolo, la « Summa Theologiae » di san Tommaso considerava la morale aristotelica come una morale « secundum rationem », e conseguentemente valida per i cristiani, pur riconoscendone lo specifico fine soprannaturale. Lo scopo particolare del Nuovo Testamento non è quello di annunciarci ed istruirci sopra una « lex naturae » (che ne è, d'altra parte, il fondamento) ma sulla « lex gratiae », che è lo Spirito. Però, come abbiamo già detto, questa è possibile unicamente perché l'uomo è un essere morale, libero e responsabile, e per questo capace di accettare la grazia salvatrice di Cristo. La novità della legge della grazia non consiste nel fatto che vi siano contenuti molti nuovi

---

(8) Cf. A. Jagu, « Saint Paul et le Stoïcisme », en « RevScRel » 32 (1958) 225-250.

(9) « Mais les préceptes donnes par le Christ ne sont pas nouveaux par rapport aux exigences de la loi naturelle absolue, supra-historique. Non seulement aucun de ceux-ci ne va contre la loi naturelle, mais les moralistes affirment que le Christ n'a donne aucun précepte moral spécifiquement neuf. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'ait exercé aucune influence sur la loi naturelle. Au contraire. Avec sa venue, celle-ci est élevée à la dignité de loi de la Nouvelle Alliance et devient surnaturellement parfaite. Participant, de par la volonté salvifique de Dieu, à l'orientation christologique de toute créature, elle trouve vraiment sa plénitude dans le Christ; son rôle, sous la Loi nouvelle, consiste à orienter toute la création, l'homme en particuler, vers le Christ ». Hamel, « Loi naturelle... » p. 39.

(10) Un manuale assai noto, ad esempio, diceva: « Praecepta moralia specifice nova nulla Christus addidit iis quae iure naturali omnes adstringebant ». Genicot-Gortebek, « Institutiones Theologiae Moralis », I, n. 90, Cfr. Rodrigo, « De legibus », n. 593; Zalba, « Theologia moralis fundamentalis », n. 368.

comandamenti — anche se vi possono essere — ma nel fatto che contiene una nuova natura divinizzata, una « nuova creatura » che, essendo rinata in Cristo, raggiunge una santità inaccessibile alle potenze umane. Il solo fatto di porsi il quesito della obbligatorietà della legge di Cristo, è già di per sé una prova che l'uomo si considera obbligato da una legge. Afferma, con ragione, un autore: « Con questo non si pone assolutamente il quésito se costituisce una libera scelta, per il cristiano, la ricerca della volontà di Dio nel messaggio morale di Cristo o della legge naturale. Infatti tale alternativa non esiste. Colui che si rivolge a Cristo per saper ciò che deve fare, ha già provato, con la sua domanda e prima ancora di ottenerne la risposta, di concepire se stesso come essere morale, che si sa chiamato a vivere secondo la volontà di Dio. E la stessa risposta di Cristo, vista nella prospettiva della fede attraverso il linguaggio umano, attribuisce più valore alla stessa legge naturale, che è l'unico mezzo per capire la legge di Cristo » (11).

Ora potremmo chiederci: il venir meno della legge nello Spirito predicato con tanta passione da san Paolo nella lettera ai Galati, non porta con sé anche il venir meno della legge naturale, che è lontana dallo Spirito inviato da Cristo? Ci pare che questa domanda trovi una risposta assai esauriente nell'opera del padre J. Fuchs; il noto moralista sottolinea che la libertà del cristiano nei confronti della legge, insegnata da san Paolo, si riferisce esplicitamente alla legge di Mosè. Dal momento della venuta di Cristo noi non siamo più sotto la legge (Gal. 3, 24-25). Ma questo non vuol dire, secondo san Paolo, che il cristiano possa credersi indipendente da tutte le leggi; infatti l'apostolo pone in guardia i galati dall'abuso della libertà nel soddisfacimento della carne (Gal. 5, 13). L'essenza della sua predicazione consiste nell'affermare che il cristiano si è indissolubilmente legato alla legge di Cristo e di Dio (« ennomos Theou ») e ne è divenuto il servitore. Questo radicamento in Cristo non è in primo luogo una dimensione giuridica o legale, ma la grazia dell'unione mediante lo Spirito. La realtà della legge nuova in Cristo non è in primo luogo esigenza, ma è invece grazia, carità e spirito della vita, i quali realizzano nei fatti il bene che la legge esige. Sotto questo aspetto è certo che « voi oramai non siete più sotto la legge (mera esigenza) ma sotto la grazia (che ci fa comprendere le esigenze della legge) [Rom. 6, 14] » (12). Allora la conoscenza

11) B. Schuller, « Teología moral y derecho natural », en « Selecciones de Teología » 5 (1966) 242 (traducc. del alemán).

(12) J. Fuchs, « Le droit naturel. Essai théologique » (Paris 1960, Traduc. de alemán), p. 28.

di questa legge è chiamata « conoscenza di Cristo » e approfondirla vuol dire « rivestirsi di Cristo » e perfezionarsi in essa è « crescere in lui ». Ciò che si dice « legge naturale » è implicito in questo vivere sulle orme di Cristo, poiché essa contiene delle norme che di per sé non si identificano con il ruolo pedagogico verso il Cristo proprio della legge e con lo spirito di servitù che la contrassegnava. Anche i cristiani seguono dunque i « precetti della legge » (Rom. 8, 4). Non vi è su questo piano differenza fra cristiani e pagani, poiché gli stessi vizi che rendono riprovevole la condotta dei pagani (Rom. 1, 29-32) escludono i cristiani dal regno di Dio (1 Cor. 6, 9 e segg.; Gal. 5, 19-21; 1 Tim. 1, 9-11).

In realtà, le prescrizioni morali che Paolo predica ai cristiani sono per noi valori morali che indichiamo come precetti della legge naturale. A ciò si aggiunge l'imitazione di Cristo, non come precetto che neghi gli altri, ma come il motivo più radicale di una piena giustizia. Esempio: la gravità della fornicazione è spiegata attraverso la profanazione di un corpo chiamato alla resurrezione (1 Cor. 6, 13-20), ma ciò presuppone che tale azione sia in sé peccaminosa. Allo stesso modo, la virtù della giustizia è tanto necessaria al pagano (Rom. 1, 29-32) che al cristiano (1 Cor. 6, 9 e segg.).

Infine, la novità della legge di Cristo per rispetto alla legge naturale sta nel fatto che la prima presuppone che l'uomo sia troppo debole per adempiere, da solo, ai comandamenti della legge naturale. Solo attraverso la grazia salvifica di Dio l'uomo acquisisce forza sufficiente per osservare tutte le leggi. Per questo la legge (anche la legge naturale) non porta all'uomo la salvezza, che gli può giungere solo attraverso la grazia di Dio.

Tutto quanto abbiamo detto sta a dimostrare che secondo san Paolo la vita cristiana era regolata, in buona parte, dalla umana ragione, ma che il suo significato escatologico era stato rivelato solamente dalla redenzione di Cristo. Così afferma chiaramente l'esegeta anglicano C. H. Dodd: « Nella lettera ai Romani (Paolo) esorta i membri del corpo di Cristo, il cui spirito è stato trasformato dalla grazia divina, ad "avere nel cuore quello che è bene davanti a tutti gli uomini" (citazione presa dai LXX; Prov. 3-4) ma la parola chiave è "tutti", aggiunta da Paolo. Ancora più impressionante è la frase che troviamo nella prima lettera ai Corinti quando l'apostolo tratta della condizione e del modo di vestire delle donne nella Chiesa (11, 16). Dopo aver fornito varie ragioni, prese dalla sacra Scrittura, per spiegare che le donne devono pregare con il capo coperto, aggiunge: "E non ci insegna la natura stessa" che è indecoroso per un uomo lasciarsi crescere i capelli, mentre è onorifico per una donna lasciarseli crescere?". "Hé physis auté didaskei": la stes-

sa natura insegna. D'altra parte, è il senso comune (« sensus communis ») che permette ai pagani di riconoscere che la condotta ordinata dalla legge rivelata da Dio è buona, che è l'insegnamento stesso della natura. Questo riconoscimento della "legge naturale", giacché adesso possiamo usare questa espressione, giustifica il valore accordato allo Stato ed ai suoi rappresentanti nella lettera ai Romani (13, 1-6). L'autorità del governo secolare è uno "strumento di Dio per fare giustizia e per castigare chi ha fatto del male". Questo "ministero" e questo "servizio" reso a Dio trovano fondamento nella capacità di distinguere tra bene e male, capacità che non è ispirata dalla legge rivelata. Ed è la ragione per cui risulta evidente che, se si giudica secondo la legge naturale, gli uomini che "non sono sottoposti alla legge" servono Dio » (13).

I pagani, secondo san Paolo, hanno l'obbligo di seguire la legge naturale e sono colpevoli se non vi si attengono. Ma tanto loro che i giudei hanno bisogno della giustizia di Dio, che non si realizza né attraverso la legge naturale né attraverso quella mosaica, ma solamente attraverso la grazia e la fede in Gesù Cristo. Questo è il contenuto essenziale dell'insegnamento paolino. Per spiegarlo, era necessario ammettere l'esistenza di una legge, anche per quelli che non conoscevano la legge mosaica, e che questa legge, chiamata naturale, rendeva gli uomini giusti o ingiusti. Se la seguivano, erano però giustificati solo dalla grazia di Cristo.

All'abolizione della legge mosaica non seguì quella della legge naturale. San Paolo diventa il maestro della vita morale dei cristiani impartendo loro i suoi insegnamenti come qualcosa di ovvio per essi. Il cristianesimo è anche la religione della legge naturale perché esso non nega né distrugge alcuna esigenza dell'uomo a livello della ragione; esso tuttavia non si può definire come la religione della legge naturale, ma soltanto come la religione della grazia di Dio operante nell'uomo al fine della sua giustificazione. La legge naturale è connessa alla grazia come un presupposto di essa, ma non vi si identifica. Dalla grazia la legge naturale trae rilevanza e consistenza propria. La legge naturale è stata innestata nell'albero nuovo della grazia di Cristo anche se sarà sempre riconoscibile come legge naturale da parte di ogni tipo di analisi scientifica. Le opere ad essa conformi non sono opere della legge, ma della grazia. Essa permane al servizio della grazia e di conseguenza della libertà da ogni legge predicata da san Paolo. Possiamo mettere in rilievo questa idea

(13) C. H. Dodd, « El evangelio y la ley de Cristo », p. 109-110.

con le immagini della meta e del cammino usate da sant'Agostino nelle « Confessioni » e che G. Sohngen raccoglie in questo modo: « Secondo sant'Agostino, i pagani avevano la possibilità di aspirare alla giustizia come ad una meta; questo è quanto anche san Paolo riconosceva, parlando di legge naturale: i pagani sono legge a se stessi, sanno i dettami della legge. Ma bisogna aggiungere immediatamente, segnando i limiti come sant'Agostino: a che cosa servono la conoscenza ed il desiderio della meta ed anche l'impulso che spinge a raggiungerla, l'impulso verso la vita felice e lieta nella giustizia e nella virtù, se tali sentimenti sfociano nel vuoto a causa della scarsa conoscenza della retta via, soprattutto se vengono a mancare le forze per percorrerla, senza deviare prima di giungere alla meta o per non crollare poco prima? L'unico cammino giusto per raggiungere la verità divina... è Gesù Cristo e la sua legge di fede; infusa e scritta in noi dallo Spirito Santo e dalla sua costante presenza, in modo che la promulgazione della legge e la applicazione avvengono simultaneamente » (14).

Questa dottrina paolina fu raccolta e interpretata dai padri divenendo una eredità per la teologia cattolica. Tuttavia gli orizzonti storici, così limitati, entro i quali si sviluppò il pensiero dei padri e la mancanza di conoscenza della storia delle religioni, li portarono ad identificare la legge naturale con i precetti morali dati ad Adamo e a Noé, i quali non furono scritti su tavole di pietra, come la legge di Mosè, ma comunicati oralmente. Anche il decalogo, per la sua particolare forma, diversa dai precetti cerimoniali e giudiziali, fu interpretato come una legge naturale. Malgrado più tardi fosse abolita la legge mosaica, mai avvenne altrettanto per quella di Adamo e di Noè o per il decalogo, secondo i quali ciascun uomo diventa responsabile davanti a Dio, essendo leggi date da Dio, non scritte sulla pietra ma scolpite nel cuore. Così si spiega come per molto tempo ciò che oggi chiamiamo legge naturale e alcuni testi dell'Antico Testamento fossero considerati una cosa sola. Sant'Ireneo, ad esempio, disse che Cristo confermò la legge naturale (che per lui è il decalogo) ma che abolì la legge rituale, la quale, poiché non è scritta nel cuore degli uomini, non è necessaria per la salvezza (15). In genere, i commenti dei padri alla lettera ai Romani hanno ammesso l'esistenza di una legge naturale, presente nella coscienza di tutti gli uomini (16).

---

(14) G. Soehngen, « La ley y el evangelio » (Barcelona 1966), p. 134.
(15) « Adv. haereses » 4, 13, 1: PG 7, 1006-1007.
(16) Cf. PH. Delhage, « Permanence du droit naturel » (Louvain-Lille 1967), p. 139-143.

L'ESISTENZA DI UNA LEGGE NATURALE E' NELLA DOTTRINA TRADIZIONALE CATTOLICA

Il fatto che negli ultimi tempi il magistero della Chiesa sia tornato ripetutamente sulla legge naturale, non deve indurci a pensare che si tratti di una ideologia recente; infatti essa è il fulcro del pensiero della Chiesa in momenti tanto importanti e numerosi da potersi chiamare « tradizionale » in senso propriamente teologico. Si deve però ammettere che essa non è mai stata tanto oggetto di citazioni né causa di tanta letteratura come negli ultimi tempi.

Già Origene parlava di una legge che giustifica o condanna tutte le leggi degli uomini: « Noi cristiani riconosciamo la legge che per natura è legge di tutti, che è uguale alla legge divina, ci sforziamo di adeguare ad essa la nostra condotta e respingiamo le leggi empie » (17). « Esiste in noi una legge naturale, che interpella ognuno » (18).

Anche un apologeta del secondo secolo, san Giustino, parlava di azioni che tutti gli uomini, in coscienza, ritenevano ingiuste: « Dio procura a tutto il genere umano ciò che è giusto sempre e in assoluto... e così tutti riconoscono che è male l'adulterio, la fornicazione, l'assassinio e simili e, quando commettono questi crimini o, per lo meno, mentre li stanno commettendo, tutti si rendono conto, inevitabilmente, di commettere una iniquità... la prova sta nel fatto che essi stessi non vogliono sopportare il male arrecato agli altri... » (19).

San Gregorio di Nazianzo, il grande predicatore della dottrina sociale evangelica, disse: « Dio ci ha dato, fra altri doni, la legge e i profeti, e, prima ancora, la legge naturale non scritta, che giudica tutto quello che facciamo, ci corregge e ci istruisce » (20).

San Giovanni Crisostomo dimostra così l'esistenza della legge naturale: « I greci dicono: non esiste una legge che la coscienza sia in grado di individuare da sola, né Dio ha infuso mai qualcosa di simile nella nostra natura. Allora, ditemi: a che cosa si ispirarono i loro legislatori per stabilire leggi sul matrimonio, sull'omicidio, sui testamenti...? Forse gli uomini di oggi si sono ispirati ai loro genitori, questi ai loro predecessori e questi ad altri ancora; ma gli antichi e coloro per primi legiferarono, a chi

(17) « Contra Celso » 5, 40: PG 11, 1243.
(18) « Com. al Gen. », hom. 17, 2: PG 12, 254-5.
(19) « Dialogo con Trifón », c. 93: cf. D. Ruiz Bueno, « Padres apologistas griegos » (Madrid 1954) p. 468.
(20) « Disc. sobre el amor a los pobres », 27: PG 35, 893.

si ispirarono? Evidentemente, alla loro stessa coscienza, dato che non pare che si siano ispirati a Mosè o che abbiano udito la voce dei profeti... E' evidente che gli antichi emanarono le leggi ispirandosi alla legge che Dio, creandolo, infuse nell'uomo.. (21).

« Dio infuse nella nostra natura la conoscenza della virtù; ma la pratica di essa e la nostra correzione dipendono dalla nostra scelta » (22). Cristo medesimo, per farci vedere che quanto ci comandava non era al di là della nostra natura, ma era quello che era stato infuso nella coscienza, ed era presente in essa sin dall'antichità, dopo le grandi beatitudini dice: « Fate agli altri quello che volete gli altri facciano a voi » (23). « Volete che vi si lodi? Lodate. Non volete che vi si rubi? Non rubate agli altri. Osservate come il Signore ci ha mostrato che il bene appartiene alla natura, e che non abbiamo bisogno di leggi e di maestri » (24).

Teodoreto da Ciro nel suo " Discorso sulla Provvidenza ": « A causa della povertà, i greci praticarono le virtù morali; senza aver udito gli oracoli divini, che gridano con voce chiara: colui che non rinuncia a tutto ciò che possiede non può essere mio discepolo. Per sapere questo, basta loro la natura. La parola divina non porta nuovi insegnamenti ma ci ricorda le leggi della natura e queste, che furono cancellate dal tempo per la negligenza degli uomini, tornano ad essere scritte, per mezzo dei suoi araldi, dall'autore della natura » (25).

Sant'Ambrogio, grande scrittore di cose morali afferma: « L'uomo, che è stato creato con una inclinazione naturale, perché ad essa obbedisca, non può danneggiare il suo prossimo; se lo fa, opera contro natura. Quindi, poiché la legge di natura è unica per tutti, ed unico è il bene comune, siamo da essa obbligati a rispettare tutti. Dunque non è da uomo che si comporti secondo natura recare danno agli altri » (26).

Anche sant'Agostino difende energicamente la legge naturale. Vediamo alcuni dei suoi testi: « Se l'apostolo disse che secondo la legge imposta da Dio unicamente al popolo e ad Israele, le altre nazioni stavano fuori della legge, come si può comprendere quanto si dice nel Salmo: si considerano trasgressori tutti i popoli della terra? Esistono dunque leggi, non date da Mosè, secondo le quali trasgredirono tutti i peccatori delle restanti nazioni? Poiché dove non vi è legge, non vi è trasgressio-

(21) Hom. 12, 4: PG 49, 134.
(22) Hom. 13, 3: PG 49, 140.
(23) Ib.
(24) Hom. 17, 3: PG 61, 521.
(25) « Disc. VI sobre la providencia »: PG 83, 650.
(26) « Sobre los deberes de los ministros », III, c. 4, n. 24: PL 16, 160.

ne. E qual legge è questa se non quella che disse l'apostolo: in verità, quando i gentili adempiono i precetti della legge, essi stessi, senza averla, sono legge a se stessi » (27).

« Per natura, così come Dio creò in principio l'uomo, nessuno è schiavo dell'uomo e del peccato. Nondimeno, la schiavitù penale è regolata dalla legge, che vuole che si conservi l'ordine naturale e proibisce di turbarlo; poiché, se nulla fosse tentato contro questa legge, non vi sarebbe nulla da punire con la pena della servitù » (28). « Creando l'uomo, Dio gli infuse naturalmente tutta la scienza della legge. Se questa fosse stata conservata come in principio, secondo il volere di Dio, non vi sarebbe stata la necessità delle altre leggi, promulgate poi per iscritto... Ma, poiché la legge naturale era già stata completamente violata dalla libertà di peccare, fu stabilito il rigore severo della legge mosaica, come suo controllore, esecutore e protettore, e, per impiegare le stesse parole della sacra Scrittura, come aiuto, affinché, a causa della paura della pena, non si estinguesse totalmente il bene della scienza naturale » (29).

Il sinodo di Arles, nell'anno 475 (?) suggerisce il tema della legge naturale nel quadro di un insegnamento relativo all'efficacia della redenzione di Cristo prima della sua venuta al mondo. Anche coloro che erano sottoposti alla sola legge naturale, poterono salvarsi in Cristo: « ... qui dicit ab Adam usque ad Christum nullos ex gentibus per primam Dei gratiam, id est, per legem naturalem, in adventum Christi esse salvatos eo quod liberum arbitrium ex omnibus in primo parente perdiderint »; « per rationem et ordinem saeculorum, alios lege gratiae, alios lege Moisi, alios lege naturae, quam Deus in omnium cordibus scripsit, in spe adventus Christi fuisse salvatos » (30). Questo concilio provinciale riconosce l'esistenza di una legge naturale, anche se ne parla inserendola nella storia della salvezza in modo tale da dare l'impressione che la legge naturale sia storicamente caduca e non incorporata alla legge di Cristo.

Nei secoli successivi troviamo ben poco negli atti del magistero che riguardi la legge naturale. Si afferma l'esistenza di una legge naturale come indiscutibile, soltanto nel momento in cui proposizioni morali concrete vengono condannate appunto per non essere conformi ad esse. Così, ad esempio, Pio II, nel 1459, afferma che la condanna della fornicazione non è un mero precetto ecclesiastico, ma che appartiene alla legge naturale (31).

(27) Com. Salmo 118, 25, 4: PL 37, 1574.
(28) « Sobre el ayuno », 1. XIX, c. 15: PL 41, 644.
(29) « Collatio » 8, c. 23: PL 49, 762.
(30) Dz. 330-342.
(31) Dz. 1367.

Innocenzo XI conferma che la sodomia è contraria alla legge di natura (32). Un decreto del sant'ufficio, ai tempi di Alessandro VIII, condanna la teoria giansenista secondo la quale anche nell'ignoranza invincibile della legge naturale può esistere il peccato mortale (33). E così giungiamo al pontificato di Pio IX, che diede ampio margine alla legge naturale nell'ambito del suo insegnamento morale. A lui appartiene la prima condanna del comunismo come dottrina « ipsi naturali iuri maxime adversa » (34). Due decreti del sant'ufficio condannavano l'onanismo come contrario alla legge naturale (35). Il Sillabo, fatto compilare da lui, contiene molte proposizioni condannate in quanto contrarie alla legge naturale (36). Non si possono creare società contrarie alle leggi naturali (37); e, quasi citando la dottrina del concilio di Arles, dichiara che i pagani in stato di ignoranza invincibile possono salvarsi se sono « naturalem legem eiusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo obedire parati » (38).

Si inizia in questo modo una rivalutazione della legge naturale, che nell'ultimo secolo ha fornito frutti abbondanti.

(segue nel prossimo numero)

(Traduzione dallo spagnolo di Angela Agostini)

(32) Dz. 2148-9.
(33) Dz. 2301.
(34) Enc. « Qui pluribus » del 9 nov. 1846: « Pii IX P. M. acta », I, p. 13. (En adelante citaremos AP IX ó AP X).
(35) Dz 2791-92.
(36) Cf. ASS 3 (1867-1868) 168-176, prop. 32-39, 56, 57.
(37) Enc. « Nostis et Nobiscum » del 8 dic. 1849: AP IX, 1, p. 214; « Doctrina Pontificia », III (Madrid, BAC, 1959), p. 138. (En adelante esta obra la citaremos DP II ó III).
(38) Dz. 2866.

Il sacrificio riparatore di Cristo

JESUS SOLANO

Tanto per l'aspetto cristologico che per l'aspetto eucaristico ed ecclesiale è fondamentale alla teologia il tema del sacrificio di Cristo. Pochi mesi fa è apparsa un'opera pregevole di Eraldo Quarello (1), la quale ci fa ripensare seriamente il problema.

Le riflessioni che presento nelle pagine seguenti vogliono essere lontane da ogni polemica. Soltanto alla fine accenno in poche parole alcune posizioni teologiche. Per il resto vorrei trattenermi sull'argomento nel piano che credo debba essere comune a tutti i teologi.

LA CATEGORIA SACRIFICALE DELLA VITA, MORTE E RESURREZIONE DI CRISTO

A) DATI POSITIVI

Sarebbe possibile presentare una nozione di « sacrificio », la quale potrebbe essere accettata molto largamente, e spiegare quindi come l'esistenza umana di Cristo, con la sua vita, morte e risurrezione è appunto « sacrificio » in quel senso.

E' però più teologico esaminare la dottrina cristiana, quale essa viene proposta dalla sacra Scrittura, nella tradizione e nel magistero.

Quando parliamo del « sacrificio » di Cristo, ci troviamo di fronte a un « dato » della rivelazione? E questo non soltanto per quanto riguarda la sostanza o la realtà che viene rappresentata da quel termine, ma anche a riguardo dell'espressione stessa?

---

(1) Eraldo Quarello, « Il sacrificio di Cristo e della sua Chiesa ». Rassegna e riflessioni su posizioni recenti. Queriniana - Brescia, 1970, (Giornale di Teologia 39).

I. Sacra Scrittura

a) Vecchio Testamento

I termini « sacrificali » per designare i « sacrifici » rituali abbondano nella legislazione del Levitico, ma anche nei libri profetici e perfino in quelli storici.

Tutti questi sacrifici del Vecchio Testamento, secondo la dottrina della lettera agli ebrei, erano rappresentanze, « ombra » della morte di Cristo sulla croce, appunto come sacrificio perfettissimo (cfr. Ebr. 10, 1ss). Dobbiamo dunque dire che il culto del Vecchio Testamento segna il profilo « sacrificale » della morte di Cristo. Ci sono però due casi nei quali la relazione con Cristo è molto più diretta, si tratta di Isacco e del Servo di Iahveh. Isacco dovrà essere immolato da suo padre Abramo: E Dio disse: « Orsù, prendi tuo figlio, l'unico che hai e che tanto ami, Isacco, e va' nella regione di Moria, e lì offrilo in olocausto sopra quel monte che io ti mostrerò » (Gen. 22, 2).

San Paolo dirà nella sua lettera ai Galati: « Ora, le promesse furono fatte ad Abramo e al suo discendente » (Gal. 3, 16). Questo discendente è Isacco, ma per Paolo nella sua prospettiva cristiana, quello « è Cristo » (Gal. 3, 16). E' difficile trovare relazione più diretta fra un uomo del Vecchio Testamento e Cristo. Quell'uomo, Isacco, è insieme la vittima, nell'atto per il quale Abramo sarà chiamato dallo stesso san Paolo « il padre di tutti i credenti incirconcisi » (Rom. 4, 11).

Il profeta Isaia presenta il misterioso « Servo » di Iahveh che « offre la sua vita in espiazione del peccato » (Is, 53, 10). Il termine originale è: «asham», che è la parola che spessissimo significa il sacrificio oppure la vittima per il delitto (cfr. p.e. Lev. 5, 6.15.18s; 7,1; 14,12; 19,21; Num. 6,12).

b) Nuovo Testamento

La morte di Cristo è designata come sacrificio nella lettera agli Efesini: « ... e vivete nell'amore, sull'esempio del come Cristo ci ha amati e per noi ha sacrificato se stesso a Dio, quale oblazione e sacrificio di soave odore » (Ef. 5, 2).

Cristo viene chiamato « il nostro Agnello pasquale », del quale dice Paolo che « è già stato immolato » (1.a Cor. 5, 7). Il simbolismo dell'agnello pasquale viene accennato da san Giovanni: cfr. 19, 36. San Pietro parla anche del « sangue prezioso di Cristo, l'agnello senza difetto e senza macchia » (1.a Pietro 1, 19). Troviamo anche il sacrificio dell'alleanza riferito alla morte di Cristo: « Anzi egli è il mediatore di una nuova alleanza appunto per questo: morendo per la remissione delle trasgressioni commesse

sotto la prima alleanza... Ecco perché anche la prima alleanza fu inaugurata col sangue... Se dunque fu necessario purificare in tal modo ciò che era soltanto simbolo del santuario celeste, era pur necessario purificare con sacrifici ben più eccellenti lo stesso santuario del cielo... Così pure Cristo si è immolato una volta sola per togliere i peccati di molti »... (Ebr. 9,15.18.23.28).

In queste ultime parole viene segnato un altro carattere col quale si parla della morte di Cristo appunto come sacrificio di espiazione: «(Cristo) che non ha bisogno, come gli altri sommi sacerdoti, di offrire ogni giorno sacrifici prima per i propri peccati e poi per quelli del popolo, perché questo l'ha fatto una volta per sempre, offrendo se stesso » (Ebr. 7, 27; cfr. 2, 17; 9, 11-14.26. 28; 10, 4-14; 13, 11s).

Sacrificio, non è soltanto la morte di Cristo; tutta la sua vita viene messa nella Scrittura sotto il segno del « sacrificio ». Ecco perché, entrando in questo mondo Cristo dice: « Non hai voluto né sacrificio né offerte, ma tu mi hai formato un corpo; non hai gradito né olocausti né vittime per il peccato. Allora ho detto: eccomi, io vengo... per fare, o Dio, la tua volontà... E' in forza di questa volontà che noi siamo stati santificati, mediante l'offerta del corpo di Gesù Cristo una volta per sempre » (Ebr 10, 5-7.10).

Possiamo dunque dire che tutta la vita di Cristo, dal suo inizio, è segnata dal carattere sacrificale. La risurrezione del Signore forma nel Nuovo Testamento una realtà con la sua morte. Rettamente viene poi considerata come l'accettazione del sacrificio da parte del Padre.

II. I padri della Chiesa

Notiamo almeno come i padri sottolineano la realtà della morte sacrificale di Cristo, quando spiegano le parole della sacra Scrittura o quando mettono in rilievo l'eccellenza di questo sacrificio in confronto coi sacrifici della Vecchia Legge (2). Ci sono anche padri, quali sant'Atanasio e san Gregorio Magno, che parlano di una certa necessità del sacrificio di Cristo per il perdono dei nostri peccati (3).

III. Il magistero ecclesiastico

I concili ecumenici Efesino e Tridentino insegnano che Cristo si offrì al Padre sulla croce come sacrificio; da cui possiamo

(2) Cfr. J. Solano, « De Verbo incarnato » nell'opera « Sacrae Theologiae Summa » v. 3 ad. 4 Madrid 1961, n. 712.
(3) Cfr. o.c., 713.

ritenere questa verità come « de fide divina et catholica », anzi « definita » (4).

B) PENETRAZIONE TEOLOGICA

La nostra riflessione è strettamente un riflettere, un ritornare sopra questi dati positivi, che ci dànno la realtà rivelata.

1. Il sacrificio come dono di se stesso.

In un primo sguardo superficiale non si vede la ragione perché la vita e soprattutto la morte del Signore debba essere un « sacrificio ». Diversamente si pensa quando si considera che il sacrificio è essenzialmente un dono.

Il termine « dono » nel suo senso « religioso » appartiene senza dubbio a quelle « ipsissima verba Iesu ». Basta per esempio leggere la preghiera di Gesù nell'ultima cena per restare meravigliati dell'insistenza e della profondità con cui Gesù adopera questo termine (cfr. Giov. 17).

« Dio è amore » (1. Giov. 4, 8.16). Ogni amore, e prima di tutti l'amore divino, è donazione, è dono di se stesso. Così capiamo come la vita di Gesù, data tutta al Padre e agli uomini fino alla morte, sia una vita sacrificale che termina col « sacrificio » della croce. Questa prospettiva sacrificale è dunque la più nobile che possa trovarsi ed è anche quella che rimane per noi la più adatta ad inquadrare in essa la nostra vita sacerdotale nel servizio di Dio e degli uomini.

2. Il sacrificio di Cristo nelle categorie culturali.

L'uomo d'oggi rimane in grave disagio nel parlare della morte di Cristo come appartenente ad una sorta di sacrifici umani che noi vediamo come un gravissimo sbaglio dei tempi passati. L'inclusione fatta dalla sacra Scrittura della morte di Cristo quale continuazione oppure perfezione e corona dei sacrifici rituali degli animali nel Vecchio Testamento, lascia l'impressione di un sacrificio del tempio, nel quale l'agnello o il vitello immolati sono sostituiti da una persona umana, cioè dal Cristo.

E' ben conosciuto l'assoluto rifiuto dei sacrifici umani da parte del Vecchio Testamento. Non può essere questo il senso della morte di Cristo.

La soluzione deve esser cercata nella visione teocentrica della vita del Messia, il quale si dà agli uomini perché questa è la volontà del Padre che lo ha inviato, e insieme nel fatto che la sua morte e il suo sangue versato sono per la remissione dei peccati

(4) Cfr. o.c., 702.

presso Dio. Questo era l'appoggio immediato per considerare quella morte come il vero e decisivo sacrificio. Del resto l'azione dei giudei nell'uccidere il Cristo non viene in alcun modo lodata e neppure giustificata. Anzi quella è « la potenza delle tenebre » (Lc 22, 53).

La grande linea profetica che richiamava l'attenzione sulle disposizioni interiori viene unita nel caso di Cristo con la linea cultica, che esigeva anche il dono sensibile fatto a Dio. Cristo, con la sua morte sulla croce, in sacrificio a Dio, fa culminare con quel sangue versato la piena e totale dedizione di tutta la sua vita per la gloria di Dio e per il bene degli uomini.

L'ASPETTO RIPARATORE
DELIMITAZIONE DEI CONCETTI VICINI

Per dare al termine « riparazione » un senso esatto, sembra più giusto vedere quello che è specifico o proprio di questo concetto di fronte ad altri concetti simili, e cercare nella Scrittura e nella tradizione gli elementi che entro questa linea sono caratteristici del sacrificio di Cristo.

Se dobbiamo intenderci con esattezza, non prenderemo semplicemente come uguali la riparazione e la redenzione. La « redenzione » nel suo senso pieno, designa oggi molto spesso non un aspetto particolare, ma l'intera opera salvatrice di Cristo. Nel senso più ristretto significa l'effetto dell'opera del Signore verso gli uomini, i quali sono liberati dal peccato.

La « riparazione » porta seco l'idea di qualche cosa rovinata che viene rifatta. Vedremo in seguito che la riparazione di Cristo è orientata verso gli uomini, come la redenzione nel suo senso più stretto, ma anche e soprattutto verso Dio offeso.

Sarebbe lo stesso « riparazione » e « soddisfazione »? Credo di no. La soddisfazione non guarda altro che Iddio: Dio verrà soddisfatto. In questo senso « soddisfazione » è l'equivalente di « riparazione » nei documenti del magistero dal concilio di Trento fino a Pio XII nell'enciclica « Haurietis aquas ».

La riparazione prende in considerazione ambedue, Iddio offeso e l'uomo rovinato.

La « riconciliazione » biblica sottolinea l'aspetto di inimicizia, la quale torna di nuovo amicizia. Se questo concetto si limita ad esprimere il fatto che gli uomini ad esempio e con la grazia di Cristo si pentono dei loro peccati e tornano a Dio, non riesce ad indicare quell'elemento di offesa di Dio che scopre in Dio stesso la riparazione. Se però la riconciliazione tende anche a scoprire la

ragione per la quale il peccato umano ha allontanato gli uomini da Dio, cioè quello che è l'offesa di Dio, allora la differenza tra « riconciliazione » e « riparazione » forse sarebbe soltanto questa: riconciliazione segna direttamente la relazione personale; invece riparazione è un concetto più ampio che include quella relazione personale ma non si ferma ad essa.

Ad ogni modo, « riparazione » e « riconciliazione », presi nel senso totale che riguarda Dio e gli uomini, sono termini vicini fra loro. Cominciamo dunque dalla dimensione della riparazione nel sacrificio di Cristo con riguardo agli uomini.

A) DIMENSIONE ORIZZONTALE

« ... Dove abbondò l'offesa sovrabbondò la grazia » (Rom. 5, 20). Queste parole di san Paolo, nella lettera ai Romani, ci dànno ad intendere un aspetto di disfatta e di ricostruzione, come spiega immediatamente lo stesso apostolo: « ... affinché come il peccato regnò nella morte, così regni la grazia mediante la giustizia, onde ottener la vita eterna, per i meriti di nostro Signor Gesù Cristo » (Rom. 5, 21).

L'uomo ha peccato, e per la colpa ha regnato la morte (cfr. 5, 17). Per mezzo di Gesù Cristo gli uomini regneranno nella vita (cfr. 5, 17). Troviamo l'antitesi: offesa-grazia, colpa-giustizia, morte-vita. L'opera di Cristo, il suo sacrificio, è riparativa per quanto riguarda gli effetti negli uomini: quello che è cattivo diventa ottimo.

Ora vengono, dunque, compresi tutti i beni meritatici dal Signore: il concetto complessivo sarebbe forse « la vita eterna », cominciata sulla terra, coronata nei cieli. Più in particolare, questi beni sono tutte le grazie date in ordine alla giustificazione; la giustificazione stessa con le virtù e con i doni dello Spirito Santo, i sacramenti, le grazie che seguono la prima giustificazione, l'aumento di grazia, la perseveranza; e, come doni di gloria, la gloria stessa e l'aumento della gloria, anche di quella essenziale.

San Paolo accenna alla sovrabbondanza della grazia con riguardo alla colpa. Il fatto che la vita eterna con la giustificazione ci sia data nel Signore Gesù Cristo, conferisce a questi beni un pregio unico. Adesso « siamo diventati come una medesima pianta » con Cristo per il battesimo (cfr. Rom. 6, 5) e siamo « un sol uomo in Cristo Gesù » (Gal 3, 28).

B) DIMENSIONE VERTICALE

« Come infatti per la disobbedienza... peccatori, così per l'obbedienza... giusti » (Rom. 5, 19). Il testo di san Paolo è ben noto: « Come infatti per la disobbedienza di un sol uomo, gli altri so-

no stati peccatori, così per l'obbedienza di uno solo gli altri saranno resi giusti ».

C'è chiaramente una contrapposizione: disobbedienza di uno, obbedienza di uno; c'è anche contrapposizione negli effetti: peccatori, giusti. Questa contrapposizione ci obbliga a mettere questo testo di san Paolo nella linea di una « riparazione ».

La riparazione, però, viene qui presentata con riguardo a Dio. La disobbedienza di Adamo fu verso il Signore Iddio, come racconta il Genesi (2, 17; 3, 1-19). L'obbedienza di Cristo è presentata da san Paolo appunto « fino alla morte, anzi fino alla morte di croce » (Fil 2, 8), simile obbedienza non è che verso il Padre, dal quale Gesù aveva ricevuto l'ordine di sacrificare la vita per nuovamente riprenderla (cfr. Giov. 10, 17-18).

Qualche cosa è stata fatta nella morte di Cristo che ha avuto valore di riparazione in relazione con Dio.

Qui è accennata tutta la dottrina «de fide divina et catholica» circa la soddisfazione resa da parte di Cristo a Dio offeso, dottrina espressa e ripetutamente proposta dal magistero della Chiesa (5).

Per renderci più consci di questo insegnamento, cominciamo dagli effetti, che non possiamo negare, per salire fino alla causa, cioè, alla realtà dell'offesa divina.

Le conseguenze sono sproporzionate, se non c'è una causa di tali conseguenze che sia superiore alla semplice azione dell'uomo in quanto azione umana.

a) San Paolo ci parla, nel passaggio indicato, di morte di tutti gli uomini come conseguenza della « condanna » di tutti per il peccato di uno (cfr. Rom. 5, 16). C'è proporzione fra peccato di uno e morte di tutti, se quel peccato è soltanto un errore o un fallimento umano? Potremmo rispondere che il dono dell'immortalità era gratuito; quindi il Signore lo ritira a tutti per non essere stata adempiuta la sua condizione messa ad Adamo come padre di tutti gli uomini. Ma di nuovo domandiamo: qualche cosa di così spaventoso e tragico come la morte e le sofferenze di tutto il genere umano, può credersi che dipenda da un'azione umana sbagliata senza altra relazione? Non dovremmo in questo caso parlare di un « capriccio » del Signore? Invece, se ammettiamo che quell'azione umana perché è disobbedienza verso il Signore acquista una gravità proporzionata alla trascendenza divina e al dominio infinito di Dio sull'uomo, allora ci pare un mistero la colpa, e non un assurdo o un capriccio la conseguenza della morte per tutti.

b) Gli uomini rimangono nei peccati finché Cristo li libera.

(5) Cfr. o.c., 636-637.

Come è possibile che, se nel peccato non c'è che uno sbaglio, non possono gli uomini ripararlo?

c) Noi siamo « debitori » verso il Signore (cfr. Mt. 6, 12; 18, 23-35). Da dove proviene questo « debito », se il peccato è affare mio personale e se non ha relazione con il Signore? Quale senso avrebbe il « sacrificio » di Cristo offerto al Padre per la remissione dei peccati, se Iddio non ha da perdonare, da rimettere i peccati?

d) La nostra « giustificazione » va attribuita da Paolo alla «propiziazione » di Cristo (cfr. Rom. 3, 21-26) con riguardo al Padre. Ciò vuol dire che la nostra « ingiustizia » aveva relazione anche con il Padre, il quale per l'opera di Cristo ci toglie l'ingiustizia e ci rende giusti.

C) I PADRI E L'OFFESA DI DIO

a) Di un'offesa e di un debito verso Dio parla nel secondo secolo lo stesso sant'Ireneo: « Noi abbiamo offeso Iddio nel primo Adamo, perché non abbiamo fatto il suo comandamento; nel secondo Adamo però siamo stati riconciliati, fatti obbedienti fino alla morte. E' vero che a nessun altro eravamo debitori, ma a quello di cui avevamo dall'inizio rifiutato il comandamento » (6).

b) Moltissimi padri ripetono e spiegano le idee già da noi trovate nella Scrittura (7). In particolare può essere affermato col Rivière che c'è come un luogo comune in tutta l'antichità cristiana nella spiegazione secondo la quale la morte di Cristo ha reso la pena che i nostri peccati dovevano rendere (8). Quale può essere la proporzione fra la morte di Cristo e i nostri peccati, se questi sono semplici fallimenti umani?

D) IL MAGISTERO DELLA CHIESA

Il concilio di Trento, parlando della remissione dei peccati, afferma che Gesù Cristo « ci ha meritato la giustificazione con la sua santissima passione sul legno della croce ed ha soddisfatto per noi Iddio Padre » (D 799). Tralasciamo altri testi dello stesso concilio (9). Paolo IV potrebbe essere citato nel suo gravissimo documento contro i sociniani, i quali negavano la soddisfazione di Cristo (10), e anche san Pio X nel decreto « Lamentabili » contro i modernisti (11), come Leone XIII nell'enciclica su Gesù Cristo

(6) « Adversus haereres » 1, 5 c. 16 n. 3; MG 7, 1168; Harvey 2, 368.
(7) Cfr. Solano, o.c., 642.
(8) Cfr. J. Rivière, DTC 13, 1941
(9) Cfr. Solano, o.c. 636.
(10) Cfr. o.c., 634, 636.
(11) Cfr. Denzinger-Schönmetzer 3438 (2038)

redentore e Pio XI nell'enciclica « Miserentissimus Redemptor » (12). Pio XII fra le « novità » che ormai hanno portato « dei frutti velenosi » annovera la perversione delle nozioni del peccato in quanto questo è « offesa di Dio » e della soddisfazione di Cristo per noi (13). Ci sono ancora altre affermazioni chiaramente espresse in diverse encicliche di Pio XII (14). Giovanni XXIII, nella preghiera delle litanie del preziosissimo sangue di Cristo, ripete l'idea così conosciuta della relazione del sangue del Redentore col perdono concesso dal Padre (15).

Il secondo concilio Vaticano presenta il peccato come « offesa di Dio » (SC 109 b), come « offesa resa a Dio » ed insieme come riferita alla Chiesa (cfr. « Lumen gentium », n. 11).

E) SPIEGAZIONE TEOLOGICA DELLA REALTA' DELL'OFFESA VERSO DIO

« Offesa » sembra portare con sé due elementi: toccare, fare del male.

a) Il primo elemento sembrerebbe escluso nei riguardi di Dio, perché il Trascendente infinito non può essere « toccato » dalla creatura; è troppo elevato e lontano. Se è vero che Iddio è infinitamente elevato, è anche realtà che Iddio è, come s'esprimeva Agostino: « intimior intimo meo », cioè, Iddio è il Trascendente infinito ed insieme è l'Essere del nostro essere, di lui siamo partecipi. Possiamo concepire semplicemente come lontano il vero Dio, del quale ci promette Gesù: « Se uno mi ama, osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà, e verremo a lui, e dimoreremo in lui »? (Giov. 14, 23).

Anche san Paolo disse agli ateniesi: « ... quantunque Dio non sia lontano da ciascuno di noi. In lui, infatti, noi viviamo, ci muoviamo e siamo... » (Atti 17, 27-28).

Se Dio non potesse essere in alcun modo « toccato » dalla creatura, come verrebbe spiegata la conoscenza divina degli atti liberi delle creature, e soprattutto dell'atto libero peccaminoso, il quale nella sua ragione di peccato non ha la causa in Dio? Il mistero fondamentale cristiano nel quale Iddio ha assunto una natura umana in unità personale deve aiutarci a non vedere così lontano il Creatore dal creato.

b) Più difficile sembra la risposta al secondo aspetto accennato nell'offesa: noi non possiamo « fare del male » a Dio.

Elihu diceva a Giobbe: « Se tu pecchi, che danno gli porti? Se

(12) Cfr. Solano, o.c., 637.
(13) Cfr. Denzinger-Schönmetzer 3891 (2518).
(14) Cfr. Solano, o.c., 637.
(15) Cfr. AAS 52 (1960) 413.

moltiplichi le tue inquità, che gli fai?... a un uomo come te nuoce il tuo male; a un figlio di uomo la tua giustizia » (Giob. 35, 6.8). Ci sono però moltissimi altri testi nella Bibbia, i quali mostrano come il peccato non lascia Dio « indifferente ».

Di una relazione diretta con Dio, parlano i Salmi: « Contro di te solo ho peccato e ho commesso il male ai tuoi occhi; affinché risulti giusto quando sentenzi e tu sia integro quando giudichi » (51, 6). Il figlio prodigo parla così: « Padre, ho peccato contro il cielo e contro di te » (Lc 15, 21). Altri testi esprimono la gelosia del Signore: « Non ti prostrerai davanti ad essi né renderai loro un culto, poiché io, Iahveh tuo Dio, sono un Dio geloso, che punisce la colpa... di coloro che mi odiano » (Es. 20, 5).

Molti testi indicano il passaggio dalla gelosia alla collera di Dio, come nel noto luogo d'Osea: « Rigetti... i suoi adulteri dal suo petto, così che non succeda che io la spogli... la renda simile a un deserto, la riduca come una terra arida e la faccia morire di sete » (Os. 2, 4-5).

Il padre Lyonnet dice che il peccato « non è soltanto un male dell'uomo ma è anche un male di Dio, perché è contro Iddio » (16).

Riassumendo con le nostre espressioni quello che è la realtà « dell'offesa » in Dio, a riguardo di un « male » fatto a Dio, possiamo forse segnare questi passi. Non si tratta certo di pensare che il peccato sia capace di distruggere Dio o di togliergli la sua infinita felicità nella sua vita interna trinitaria e neppure nella sua relazione alla creazione. Ma il peccato « ha da fare » con Dio in un senso cattivo reale.

a') Il peccato distrugge il piano di Dio. Il peccato impedisce che il Signore dia se stesso all'uomo. Questo appare particolarmente chiaro nel caso del peccato originale, ma accade anche nella vita di tutti gli uomini coi quali il Signore vuole comunicarsi in una donazione personale.

b') Il peccato priva Dio della gloria esterna. Questa gloria è un bene di Dio, così che la rinuncia ad essa è giudicata da san Paolo « annientamento » nel caso di Cristo Gesù, che rinuncia, nell'incarnarsi, a questa gloria. Per questo noi peccatori diventiamo «debitori» verso il Signore (cfr. Mt. 6, 12; 18, 21-35). La gloria esterna è collegata in Dio, con la gloria interna, la quale è così santità e maestà. Della gloria interna parlava Gesù nella preghiera sacerdotale: « E adesso glorificami tu, Padre, presso di te, con la gloria che, prima che il mondo fosse, avevo presso di te » (Giov. 17, 5).

(16) St. Lyonnet - L. Sabourin, « Sin, Redemption and Sacrifice ». A Biblical and Patristic Study, Roma 1970, 15; cf. 12.

c') Il peccato fa un danno all'uomo, il quale è immagine e figlio di Dio, dunque è qualche cosa di Dio.

d') Il peccato offende Gesù Cristo che è Dio. Il Signore è venuto al mondo come mediatore. Sarà per lui indifferente che gli uomini approfittino della sua mediazione?

San Paolo non dubita di scrivere: « Dunque, peccando contro i vostri fratelli e ferendo la loro coscienza, peccate contro Cristo» (1 Cor. 8, 12); « ... di qual supplizio più atroce, pensate voi, sarà degno chi avrà calpestato il Figlio di Dio e reputa immondo il sangue dell'alleanza, nel quale è stato santificato... » (Ebr. 10, 29). Si potrebbe anche fare menzione di quel « ricrocifigendo essi per conto proprio il Figlio di Dio ed esponendolo al ludibrio » (Ebr. 6, 6).

F) SPIEGAZIONI TEOLOGICHE DEL SENSO DELL'OFFESA VERSO IDDIO

Analizzando in particolare l'aspetto o la proprietà di Dio, la quale deve essere l'elemento da ritenersi come il più fondamentale per capire la gravità dell'offesa divina, ci sono diversi pareri, sebbene tutti debbano essere accettati in quello che affermano non d'esclusivo ma di positivo.

Sant'Anselmo ha messo in particolare rilievo l'aspetto dell'onore divino, disprezzato dal peccatore che non obbedisce al comandamento del Signore.

Oggi pensiamo piuttosto all'amore divino, al quale il peccatore non ha corrisposto, rifiutandosi di fare la volontà del suo Padre. C'è anche una particolare considerazione della giustizia di Dio, contro la quale ha agito l'uomo nel peccare.

In seguito a queste affermazioni, viene poi spiegata la natura della riparazione per l'offesa. Al disonore deve opporsi l'onore, al rifiuto dell'amore, appunto l'amore. La giustizia ha delle sue esigenze che domandano la punizione del peccatore. Il Signore Gesù ha reso obbedienza contro la disobbedienza, onore contro il disonore, amore contro l'inimicizia, egli ha anche sofferto non come punizione, perché egli è innocente, ma come soddisfazione per quello che meritavano i peccatori a riguardo della giustizia divina.

CONCLUSIONE

Il sacrificio di Cristo porta con sé in modo inseparabile la dimensione verticale e quella orizzontale. Per il sacrificio riparatore di Cristo riceviamo il dono di Dio, che è la vita eterna, iniziata sulla terra, consumata nei cieli. L'intera vita di Gesù, che è stata

data a noi uomini e offerta per noi, ottiene la sua pienezza di donazione nel sacrificio della croce, donazione agli individui nella realtà del corpo di Cristo: la Chiesa.

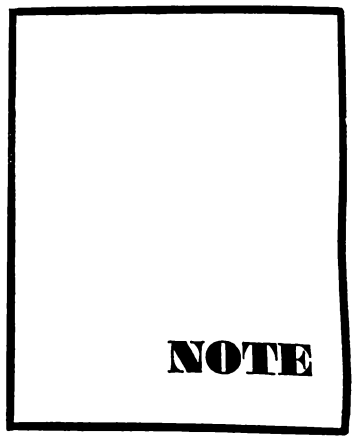
Questi beni, così nuovi e decisivi da far divenire il cristiano « una nuova creatura » (Gal. 6, 15), non erano condizionati al sacrificio di Cristo, perché il Padre fosse avversario e nemico dei peccatori finché Cristo offrisse se stesso come riparazione sacrificale: il Padre anzi ci ha fatto conoscere il suo amore colla prova d'inviare il suo Unigenito a morire per noi peccatori (cf. Rom. 5, 6-11).

Questo amore divino verso i peccatori, amore che oltrepassa tutti i limiti immaginabili, ha condizionato nondimeno quella concessione dei beni soprannaturali al sacrificio di Cristo nel senso che Dio non ha voluto semplicemente perdonare il peccato del mondo ma, nel suo amore e nel suo riguardo alla dignità dell'uomo, ha voluto egli stesso farsi uomo perché l'uomo fosse capace di riparare l'offesa che il peccato fa a Dio: Cristo Dio-Uomo ha dato nella croce questa riparazione e noi l'abbiamo data in lui e la dobbiamo dare di seguito, uniti a lui, nella nostra vita terrena.

Cristo ha riparata l'offesa divina, opponendo al peccato, il quale è disamore e disobbedienza, il suo amore e la sua obbedienza verso il Padre.

Il fatto che Dio abbia voluto salvare l'uomo peccatore non semplicemente perdonando ma inviando Cristo come perfetto riparatore dell'offesa divina, ci fa vedere che Dio è anche giusto giudice.

La morte sacrificale di Cristo è la cima della rivelazione di Dio come amore, come santità, come signore e come giudice.


NOTE

DEMITIZZAZIONE ED ESPERIENZA DEL SACRO

Il problema della demitizzazione sorge quando si riconosce incapace di attribuire un senso a certi dogmi, a certe formulazioni, a certi simboli religiosi, che, pur apparendo densi di significato al religioso tradizionale, agli occhi suoi di uomo del nostro tempo non dicono più nulla.

Nuovo Testamento e mitologia di Rudolf Bultmann comincia subito con l'elencare certe raffigurazioni e credenze di cui il Nuovo Testamento è pieno e che tuttavia apparirebbero, oggi, non più accettabili, evidentemente « mitiche ». Tale sarebbe la rappresentazione del mondo articolato in tre piani, col paradiso nel cielo e l'inferno sottoterra; tale quindi, per esempio, anche il dire che Gesù è « disceso agli inferi » ed è, più tardi, « asceso al cielo ». Mitico sarebbe pure parlare della morte come conseguenza del peccato: la morte è un semplice evento naturale e l'uomo vi è già votato prima ancora di diventare colpevole. L'uomo d'oggi non potrebbe nemmeno comprendere come egli possa essere condannato a morte per la colpa di un suo antenato, né come possa essere liberato dal proprio destino di morte in virtù della morte di Cristo. Egualmente inconcepibile appare all'uomo moderno la resurrezione di Gesù, sia come fatto biologico, sia come evento apportatore di immortalità e di salvezza spirituale a tutti gli uomini. La sua mentalità scientifica riesce a concepire la fine dei tempi solo come la conclusione dell'evoluzione naturale e come una serie di catastrofi naturali, e non sotto la forma dell'evento escatologico che attendevano i primi cristiani (la parusia, il ritorno del Cristo, la risurrezione di tutti i morti, il giudizio finale, eccetera). Ancora mitico è per Bultmann ogni riferimento a fatti miracolosi: malattie e guarigioni non possono avere altre cause che quelle naturali studiate dalla scienza. Mitico, infine, il concepire che forze soprannaturali — divine o demoniache — possano agire sulla natura e sull'uomo: sul pensiero dell'uomo, sulla sua volontà, sul suo operare.

Ne consegue, per Bultmann, che « se l'annuncio del Nuovo Testamento deve conservare una sua validità, non si dà altra via che quella di demitizzarlo » (1). Ciò è richiesto dalla natura stessa del mito: il senso genuino del mito non è di dare una visione oggettiva del mondo, ma di esprimere come l'uomo intende se stesso nel mondo: il mito, proprio di per sé in quanto tale, richiede di venire interpretato esistenzialmente. La demitizzazione è, poi, richiesta dal Nuovo Testamento medesimo, il quale invita alla critica per il fatto stesso delle tante contraddizioni che vi appaiono, cioè in base alla concezione dell'esistenza che sottende.

Per Bultmann ogni mito vuole esprimere, essenzialmente, la condizione tipica dell'uomo nel mondo: l'uomo non è mai padrone di se stesso, ma

(1) *Nuovo Testamento e mitologia,* trad. ital., Brescia 1970, p. 118.

è sempre in balìa di forze misteriose. Quando l'apostolo Paolo dice che il peccato e, con esso, la morte hanno la loro origine nella « carne » (*Rom.* 8, 13; *Gal.* 6, 8, eccetera), questa parola « carne » *(sarx)* dobbiamo interpretarla come designante non la corporeità, ma la sfera di ciò che noi possiamo vedere e misurare e di cui possiamo disporre. Il visibile è, come tale, anche il caduco. Quindi non dobbiamo farci sedurre dal visibile ed affidarci ad esso, e, insomma, « porre la nostra fiducia nella carne » (*Fil.* 3, 3 s.), non dobbiamo « gloriarci » di essa. Poiché siamo, qui, nel dominio dell'effimero, non ci troviamo affatto al sicuro, e rischiamo di perdere la nostra « vita ».

All'opposto, vivere « secondo lo Spirito », vivere « nella fede » significa aprirsi, affidarsi all'invisibile, a Dio. In questo abbandono fiducioso alla totalità dell'essente, e quindi alla sua origine che è Dio, in questo abbandono a Dio è l'esistenza autentica. Chi rinuncia alle preoccupazioni del mondo ed ha ormai verso il mondo un atteggiamento di indifferenza non è più in balìa di alcun valore o gerarchia intramondana (*1 Cor.* 7, 17-24). Un tale uomo può ben dirsi « nuova creatura » (*2 Cor.* 5, 17). Egli esiste escatologicamente. Questo è il vero significato esistenziale di certi « miti » del Nuovo Testamento, che si riferiscono alle cose ultime. L'escatologia apocalittica e quella gnostica vanno demitizzate, e lo sono nella misura in cui per il cristiano il futuro è diventato già presente. Il giudizio universale non è un avvenimento futuro ma presente: chi crede ha già la vita, è passato dalla morte alla vita, ha vinto il mondo. Lo « Spirito » non opera come una forza della natura, ma è quella possibilità della vita che si dovrà cogliere con una decisione. L'« essere mossi dallo Spirito » (*Rom.* 8, 14) non è un fenomeno naturale ma è l'adempimento, da parte dell'uomo, dell'imperativo di non vivere « secondo la carne ».

Però, anche secondo l'interpretazione che Bultmann fa del Nuovo Testamento, l'uomo non può liberarsi da solo con le sue forze. L'uomo non può liberarsi dallo stato di decadimento universale in cui si trova, ma può essere liberato solo da Dio: nello stato di decadimento, ogni atto dell'uomo è un atto dell'uomo decaduto. Perciò è peccato confidare in se stessi, gloriarsi delle opere della legge: « davanti a Dio nessuno deve darsi vanto; chi si gloria, si glori nel Signore » (*1 Cor.* 1, 29.31; *2 Cor.* 10, 17). L'annuncio del Cristo è appunto la rivelazione dell'amore di Dio: libera l'uomo da sé perché divenga se stesso in una vita non più di preoccupazione per le cose del mondo ma di abbandono a Dio stesso.

L'intervento di Dio nell'esistenza umana è, per Bultmann, qualcosa di reale; ed anche Dio è una realtà viva, operante, che trascende la soggettività dell'uomo. L'azione di Dio, però, è invisibile, non può essere constatata dall'osservazione scientifica oggettivante, e in nessun modo può dar luogo a « miracoli » cioè a fatti esterni, visibili, constatabili scientificamente che sconvolgano il nesso causale dei fenomeni di natura. Dio non è una realtà mondana, il suo intervento non è un fatto mondano. La scienza non può constatare Dio: essa non ha alcun bisogno dell'ipotesi-Dio per spiegare l'origine del mondo; essa, per definizione, è chiusa ed esclude qualsiasi intervento di forze soprannaturali di qualsiasi specie, poiché limita il suo studio ai fenomeni ed ai loro rapporti. Nel mondo, che è materia di studio della scienza oggettivante, non è possibile scorgere né Dio né la sua azione. Per la scienza è incomprensibile che Dio — il Dio vivente — venga in-

contro all'uomo. Questa azione invisibile di Dio può essere colta solo con la fede, che è la risposta dell'uomo all'appello interiore di Dio.

Chi rinuncia alle preoccupazioni del mondo per abbandonarsi a Dio nella fede e nell'amore partecipa alla croce di Cristo (in quanto crocifigge se stesso, il vecchio uomo schiavo del mondo e del peccato) ed insieme partecipa alla sua resurrezione (poiché rinasce con Cristo a nuova vita divina). L'annuncio del Cristo diviene per noi una realtà religiosa autentica, un evento di salvezza, quando noi vi rispondiamo con l'atto di fede, quando noi crediamo che tale annuncio è l'autentica parola di Dio. Si realizza, così, l'intervento escatologico di Dio in noi: l'inviato escatologico, il portatore dell'annuncio divino, è il Cristo. Sono realtà che è impossibile « dimostrare », che è impossibile « provare con una legittimazione intramondana », ma che è possibile conoscere esistenzialmente per il solo mezzo dell'atto di fede che è risposta positiva all'appello che Dio rivolge a ciascuno di noi.

Fin qui ho cercato di riassumere, con la massima fedeltà che mi è stata possibile, il pensiero di Bultmann quale soprattutto viene espresso in saggi fondamentali come *Nuovo Testamento e mitologia* (1941), *Sul problema della demitizzazione* (1952), *Gesù Cristo e la mitologia* (1960), *Intorno al problema della demitizzazione* (1961) (2).

Volendo passare a qualche rilievo critico, mi sembra che anche il pensiero di Bultamnn sia dominato da un dualismo eccessivamente rigido tra scienza e fede. E' un dualismo che ispira un po' tutta la filosofia moderna, a partire da Ockham. E' vero che in Bultmann si fa strada l'idea di una conoscenza storica, che, diversamente da quella delle scienze naturali, non può essere una mera conoscenza oggettiva di fatti *(Historie)* ma è soprattutto *Geschichte,* intuizione penetrante dei singoli significati; tuttavia, pur ammettendo questo, bisogna riconoscere che manca nel pensatore di Marburgo l'idea dell'esperienza religiosa come forma di conoscenza *sui generis,* non oggettivante e pur dotata di un qualche suo valore teoretico o noetico. L'opposizione bultmanniana fra scienza (oggettivante, verificabile, unica forma di conoscenza che si possa dire tale) e fede (priva di qualsiasi valore oggettivo e di qualsiasi verificabilità) mi sembra fin troppo radicale: ne consegue che quanto è oggetto della fede è del tutto privo di giustificazione razionale, e quindi la fede è un puro salto che si compie « nonostante tutto », nonostante che la visione che noi abbiamo del mondo ci suggerisca il contrario e ci induca alla non-fede, all'ateismo (è un motivo che, da Lutero in poi, percorre un po' tutto il protestantesimo); ne consegue, d'altra parte, che l'uomo, prima di giungere all'atto di fede, è del tutto chiuso a qualsiasi esperienza del sacro nell'intimità del proprio spirito.

---

(2) *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941) e *Zum Problem der Entmythologisierung* (1952) si trovano ristampati rispettivamente nei voll. I e II di *Kerygma und Mythos,* opera scritta in collaborazione con Jaspers, edita ad Amburgo dal 1948 in poi. *Jesus Christ and Mythology* fu pubblicata a Londra nel 1960. Il secondo *Zum Problem der Entmythologisierung* fu scritto per un convegno internazionale tenuto a Roma nel gennaio 1961 e pubblicato nel volume degli atti *Il problema della demitizzazione,* Roma 1961. Le tre opere tedesche sono apparse nella traduzione italiana sul « Giornale di teologia », n. 41, Brescia 1970, precedute dal saggio introduttivo *Oltre Bultmann* di Italo Mancini.

Ma questo contrasta con la psicologia degli uomini primitivi, arcaici, diciamo « preindustriali » di tutte le epoche e paesi: c'è in questa massa innumerevole di uomini una tendenza spontanea a vedere il mondo aperto ad un continuo intervento di forze soprannaturali, occulte in quanto trascendono il fenomeno, ma di cui il fenomeno è manifestazione, rivelazione *(fainòmenon* nel senso originario). Bultmann chiamerebbe « mitologico » un tal modo di vedere le cose. Per lui la retta maniera di vedere è quella dell'uomo « moderno » che, a forza di fermare la propria attenzione sui fenomeni astraendoli da tutto ciò cui essi spontaneamente rinviano, finisce per non vedere più altro che i fenomeni ed i loro rapporti.

Questo atteggiamento è derivato da un'esigenza del metodo scientifico: di un metodo che in effetti si è rivelato ben fruttuoso, almeno in certi campi di ricerca, ed in particolare nelle scienze fisiche, dove i fenomeni sono risultati matematizzabili, suscettibili di calcolo e quindi di previsione, il che ha consentito un enorme sviluppo di tali scienze e delle tecniche in cui esse hanno potuto trovare applicazione. Se il fermare l'attenzione sui fenomeni — e su quelli fisici in particolare — si è rivelato produttivo nelle scienze e nella tecnica, il volgere le spalle a qualsiasi esperienza spirituale ed a qualsiasi considerazione di realtà ultrafenomeniche si è rivelato nocivo sotto altri aspetti: ha contribuito a rendere l'uomo assai più insensibile non solo al sacro ma a tutto ciò che trascenda la bruta empiria, il puro dominio dell'esperienza sensoriale.

Perciò il tipico « uomo moderno » — secolarizzato, tendenzialmente ateo — è un individuo che è privo di qualsiasi esperienza (consapevole) del sacro e non ha la minima idea di quel che voglia dire l'esperienza della presenza divina nell'intimo della propria anima. Così lo definisce Bultmann senza chiedersi se la sua umanità risulti arricchita o non piuttosto impoverita nei confronti degli uomini delle età precedenti e delle religioni tradizionali: « L'uomo moderno ha la sorprendente duplice possibilità d'intendersi interamente o come natura o come spirito, pur distinguendosi, nel proprio io, dalla natura. In ognuno dei casi, si coglie come un essere unitario, che attribuisce a se medesimo il suo percepire, il suo pensare, il suo volere. Non si sente stranamente diviso, così come l'uomo viene considerato nel Nuovo Testamento, al punto che nella sua vita intima potrebbero inserirsi ed operare forze estranee. Si attribuisce l'intima unità delle sue situazioni e dei suoi atti e ritiene schizofrenico colui che immaginasse tale unità spezzata dall'intervento di potenze demoniache o divine. In ambedue i casi gli resta assolutamente estraneo e incomprensibile quel che dice il Nuovo Testamento sullo Spirito *(pneuma)*... L'uomo che coglie se stesso sul piano puramente biologico non ammette che nella chiusa compagine delle forze naturali possa irrompere per operare in lui un qualcosa di soprannaturale, il *pneuma*. L'idealista non capisce come un *pneuma* operante come forza di natura possa toccare il suo comportamento spirituale ed influire su di esso » (3).

Abbiamo rilevato più sopra il rigido dualismo che c'è nel pensiero di Bultmann tra scienza e fede. Il dualismo tra queste due forme di conoscenza corrisponde al dualismo dei rispettivi oggetti, a quello, cioè, tra mondo naturale e Spirito divino. L'« uomo moderno » non riesce ad in-

(3) *Nuovo Testamento e mitologia,* trad. ital. cit., pp. 111-112.

tendere in che modo lo Spirito divino possa manifestarsi come energia ad un tempo spirituale e fisica, e possa intervenire nel mondo sconvolgendo il determinismo causale dei fenomeni della natura. Attribuendo a Dio i « miracoli », lo si riduce ad una specie di uomo superpossente: il mito parla degli dèi come di uomini e delle loro azioni come di atti umani. Il miracolo, afferma in sostanza Bultmann, contraddice sia all'idea che dobbiamo avere di Dio (che non può essere concepito alla stregua di un essere mondano, come sarebbe un uomo potentissimo), sia all'idea che l'uomo moderno ha della natura (chiusa, nel nesso causale dei suoi fenomeni, ad ogni intervento di esseri soprannaturali), sia all'idea che l'uomo moderno ha della storia (concepita come un tutto che procede continuo e regolare secondo le sue leggi immanenti), sia all'idea che egli ha di sé e della propria psicologia (unitaria, conchiusa, non « schizofrenica », regolata anch'essa dalle proprie autonome leggi, chiusa comunque essa pure ad interventi ed esperienze del sacro).

Questa incomunicabilità tra natura e soprannaturale è un presupposto del moderno pensiero scientifico, e sappiamo come l'adozione di tale presupposto sia stata feconda, consentendo ad ogni scienza di svolgersi *iuxta propria principia,* ed al tempo stesso purificando la religione da tante credenze evidentemente mitiche e non certo essenziali. Però mi sembra che il negare ogni partecipazione tra il mondo naturale e Dio, tra il mondo storico umano e Dio, tra l'anima e Dio sia un andare un po' troppo oltre, poiché finisce per fare di Dio un essere che ci è del tutto estraneo, e col quale e senza del quale tutto rimane come prima, e che quindi non può salvarci né fare nulla per noi né avere con noi il minimo rapporto. Significherebbe, per prima cosa, negare l'attività creativa della divinità come è intesa concordemente dalle più diverse tradizioni religiose: le quali sono d'accordo nell'intendere l'atto creatore come un atto spirituale da cui deriva la stessa materia, e che ha perciò effetti ad un tempo spirituali e materiali. Tutte le religioni attribuiscono alla divinità un'azione creativa o almeno formatrice e demiurgica, mentre l'ebraismo-cristianesimo vede in Dio il creatore della materia dal nulla. Ma l'uomo moderno, con la sua *forma mentis* scientifica, è contrario a concepire il mondo non solo come oggetto di una creazione continua ma finanche come creato da Dio in origine: « La differenza tra il pensiero mitico ed il pensiero scientifico è evidente proprio nel fatto che quest'ultimo non ricerca l'origine del mondo, come fa il pensiero mitico, in una potenza o divinità extramondana (e quindi non concepisce il mondo presente come presituato nel tempo), ma la pensa come un'origine immanente e sempre presente al mondo medesimo » (4).

Va bene che poi Bultmann perverrà all'affermazione del Dio creatore per mezzo della « decisione della fede » (5). Ma cos'è che motiverà tale

(4) *Sul problema della demitizzazione,* trad. ital. cit., p. 181.

(5) « Allo stesso modo dell'intervento prodigioso di Dio che si fa incontro all'uomo, la fede conosce e deve conoscere Dio come creatore e reggitore di tutto ciò che avviene nella natura e nella storia. Se l'uomo sa infatti che la sua esistenza è frutto del potere divino, egli sa anche che la natura e la storia, all'interno delle quali si compie la sua vita, sono rette dalla volontà divina. Ma anche questa verità può essere espressa solo come confessione di fede, non potendo mai assumere il carattere di una verità universale, valida per tutti, simile dunque ad una teoria

decisione e la renderà accettabile? (accettabile — voglio dire — al soggetto nella sua intimità, anche se priva di una vera giustificazione oggettiva, scientifico-filosofica?) O il soggetto l'adotterà senza che alcuna esperienza, nemmeno interiore, motivi la sua scelta, ed allora l'atto di fede sarà qualcosa di puramente arbitrario e gratuito. Oppure l'adotterà perché indottovi da un'intima esperienza, il cui oggetto si imponga e prevalga su quanto è oggetto dell'esperienza esterna e scientifica dell'« uomo moderno » e lo invalidi, e allora vuol dire che tale esperienza intima di Dio nell'anima è possibile non solo, ma tale da mettere in crisi la visione dell'« uomo moderno » facendone intendere l'inadeguatezza pur senza mettere il soggetto in grado di giustificare oggettivamente questa sua evidenza interiore.

Che la mentalità scientifica moderna muova da presupposti nei quali poi rimane imprigionata sembra riconosciuto più esplicitamente dallo stesso Bultmann quando scrive che « il pensiero scientifico è già preformato nel pensiero tecnico, che ha a che fare con un nesso chiuso di cause ed effetti, e di tale pensiero, in fondo, è il compimento radicale, presupponendo l'unità del mondo e un ordine, una legge a cui obbedisca quanto esiste » (6). L'autore precisa, poi, in nota: « Sarebbe assurdo affermare che anche l'intelligenza scientifica del mondo è un mito. Chi vuole, la chiami pure ideologia o finzione o come gli pare » (7). Ma l'adozione di un determinato « presupposto » o « ideologia » o « finzione » o — se si preferisce — convenzione, se può essere fruttuosa da certi punti di vista, potrebbe rivelarsi negativa e dannosa da altri.

Se l'uomo moderno vede il mondo chiuso ed impermeabile ad ogni intervento del sacro, se il sacro è qualcosa di cui non si ha la minima esperienza e la minima idea, cosa può indurre un tale uomo così completamente secolarizzato a formulare un atto di fede? L'atto di fede è un'azione, un'azione è sempre motivata da qualcosa che si vede in qualche modo, o si sente, o almeno si presenta in maniera vaga e lontana. Non riesco proprio a concepire un atto di fede che non sia motivato da nulla. Se non è motivato da nulla, è del tutto gratuito ed arbitrario. Se è motivato da qualcosa, lo sarà da una pur minima intuizione di Dio: da una qualche forma di esperienza, insomma, cioè di conoscenza di qualcosa che esiste e si rivela, appunto, in quell'esperienza. Un atto di fede non si può motivare se non muove da un'esperienza del sacro (comunque la si voglia chiamare) e quindi la presuppone. Certo, l'atto di fede come atto di abbandono a Dio ci pone nella disposizione migliore, più adatta ad accogliere la rivelazione che Dio fa di sé alle nostre anime. Però, se quello della fede

---

scientifica o filosofica. In tal caso infatti l'azione di Dio verrebbe ad essere inevitabilmente oggettivata. L'affermazione del Dio creatore e reggitore può avere pertanto il suo fondamento legittimo solo nella comprensione che l'uomo ha di sé. In questo modo però tale affermazione si rivela intimamente paradossale, poiché implica la identità dell'avvenimento mondano con l'agire divino trascendente. La fede crede di poter individuare l'azione divina in un avvenimento, meglio, in eventi che al tempo stesso sono accessibili ad una considerazione oggettivante e sono riconducibili al normale contesto degli avvenimenti storici e naturali. Per la fede dunque l'azione di Dio si configura come un evento prodigioso *(Wunder)*, nel quale tutto l'insieme degli avvenimenti mondani risulta — per così dire — superato » *(Intorno al problema della demitizzazione,* trad. ital. cit., pp. 248-249).

(6) *Ibid.*

(7) *Ibid.*, nota 5.

è un atteggiamento che noi assumiamo consapevolmente e volontariamente, bisogna che già si attui in noi una rivelazione divina, di quel Dio cui i credenti sono concordi nell'attribuire ogni iniziativa. Quell'esperienza del sacro da cui muove ogni atto di fede è la manifestazione, è la rivelazione di sé che Dio compie, di sua iniziativa, nell'intimo dell'anima umana.

Bultmann sembra ammettere, almeno implicitamente, questa intima esperienza che l'atto di fede presuppone. Sia pure parlando a diverso proposito, si lascia sfuggire, in qualche punto, espressioni come: « La decisione di fede.... va verificata di volta in volta... » oppure « La fede non è un prendere ma piuttosto un essere presi » (8). Il che può far pensare ad una esperienza — non certo oggettiva, ma soggettiva, spirituale — di questo esser presi da un Altro e quindi dall'azione di questo Altro, o ad un'esperienza che possa costituire il termine di comparazione della verifica. Però Bultmann, seppur premette che « Paolo conosce l'estasi », subito dopo rileva — in appoggio alla propria tesi — che l'apostolo « si oppone decisamente a che la faccia valere come prova della presa di possesso dello " Spirito " ed aggiunge che « nessun luogo del Nuovo Testamento suffraga l'esistenza d'un qualche addestramento alle sperimentazioni spirituali » ed infine conclude che « non un fenomeno psichico, dunque, ma l'atteggiamento di fede caratterizza la vita cristiana » (9).

E' chiaro che i cristiani si attendono la visione beatifica solo in paradiso, e che gli stessi mistici diffidano delle estasi di un certo tipo, le quali potrebbero indurre gli inesperti a credere di essere già pervenuti ad una meta di perfezione che è ancora ben lontana. Ma — come ho già accennato — riconosciuto tutto questo, c'è un dilemma al quale non si sfugge: o la « decisione di fede » come atto di volontà del soggetto antecede ogni cosa e parte — diciamo — da zero, oppure essa è la risposta del soggetto all'intervento di Qualcuno che si distingue dal soggetto stesso e quindi si può definire — in questo caso — una realtà oggettiva; nel primo caso, un atto di fede che non sia in qualche modo motivato o indotto da alcuna esperienza non vedo come possa scagionarsi dalla accusa di gratuità, di arbitrarietà; nel secondo caso, se l'atto di fede è preceduto o comunque indotto o almeno convalidato da una manifestazione di Dio, non vedo come il soggetto possa prendere coscienza della manifestazione di un essere che lo trascende se non attraverso un'esperienza (intendendo per « esperienza », ovviamente, non la sola esperienza sensoriale ma qualsiasi conoscenza di una realtà di un essere che non è creazione della nostra fantasia ma che esiste o — se la parola, riferita a Dio, dà fastidio — che è). Dunque la decisione di fede o è un atto arbitrario o è motivata da un'esperienza intima, tanto più necessaria quanto più l'esperienza che l'uomo bultmanniano ha del mondo esterno sembra fatta apposta per indurlo a non credere.

La visione dell'uomo moderno appare deformata da preconcetti, che si sono rivelati pur fecondi da altri punti di vista, ma che chiudono la anima umana ad ogni esperienza del sacro e quindi la impoveriscono, la ottundono, l'appiattiscono, le tolgono una dimensione essenziale. Non si comprende come un'esperienza così povera e carente possa erigersi a me-

(8) *Nuovo Testamento e mitologia,* p. 136.
(9) *Op. cit.,* p. 137.

tro per giudicare inadeguata l'esperienza spirituale dell'uomo religioso, che vive nel proprio intimo la presenza del sacro, che sperimenta nella propria anima l'azione della grazia. L'evidente forma mitica di certe credenze religiose potrà indurci a demitizzarle, tenendo conto anche dei progressi avvenuti nella ricerca scientifica e nel nostro modo stesso di intendere l'etica e di porre i problemi morali; ma non si vede proprio perché il criterio della demitizzazione debba essere l'ottusità religiosa dell'uomo secolarizzato piuttosto che la sensibilità spirituale di uomini che vivono un'esperienza del sacro a volte profonda.

Nell'« uomo moderno » secolarizzato c'è un caratteristico atteggiamento, c'è tutto un modo di pensare e di vivere che pare fatto apposta per impedirgli di accedere a qualsiasi esperienza del sacro. L'uomo moderno tende ad oggettivare tutto, a porre tutto sotto vetro, ad accettare solo quei dati di osservazione che si possono enunciare con un linguaggio rigorosamente logico di impronta cartesiana e verificare in maniera oggettiva possibilmente con l'ausilio di strumenti di registrazione e di misura. Ora, l'esperienza del sacro è un'esperienza esistenziale; è l'esperienza di qualcosa — o meglio, di Qualcuno — con cui è necessario stabilire un contatto partecipativo, un rapporto di simpatia, di sintonia, un rapporto personale di spirito a spirito. Esperienze del genere si possono verificare nel proprio intimo ma non certo in maniera oggettiva. E nemmeno se ne può parlare in linguaggio concettuale rigoroso, poiché la caratteristica essenziale di tali esperienze è l'ineffabilità, così come ineffabile e misteriosa è la viva Realtà sacra con cui l'anima viene a contatto, sicché ogni parola pare inadeguata ad esprimere cos'è Dio e può tutt'al più avere un valore lontanamente analogico.

Tipico atteggiamento dell'uomo secolarizzato è poi quello di una continua attività rivolta al mondo esterno, per dominarlo. L'uomo moderno non sente di dipendere da altre forze: egli si avverte soggetto creatore autonomo: perciò agisce, domina, crea, schematizza e foggia ogni esterna realtà per indurla al suo ordine razionale. La visione dell'uomo moderno è antropocentrica, non più teocentrica: egli non ha ormai la più vaga idea di quel che possa voler dire fare silenzio in se stessi, nella propria anima, per mettersi in ascolto di Dio che parla dall'intimo. Per l'uomo secolarizzato è ormai del tutto inconcepibile che il soggetto del divenire storico possa essere Dio e non l'uomo, e che l'uomo debba non erigersi a dio di se stesso ma porsi all'ascolto di Dio ed obbedirgli, e considerarsi in tutto non protagonista ma semplice collaboratore del Dio vivente che porta avanti la sua opera creativa attraverso il divenire storico. L'uomo secolarizzato non ha più la minima idea di quel che possa significare un atteggiamento di recettività e di disponibilità al sacro.

Quell'atteggiamento attivistico che è così tipico dell'uomo moderno proteso alla scoperta ed al dominio del mondo attraverso la scienza e la tecnica finisce per dar luogo, paradossalmente, ad una attitudine più passiva allorché la tecnica prende la mano all'uomo e invece di servirlo lo asservisce: afferrato nell'ingranaggio di un mondo che diviene sempre più meccanico, l'uomo stesso è strumentalizzato e meccanizzato, tende a trasformarsi in macchina per lavorare e per consumare. Divenuto rotella specializzata dell'immenso meccanismo industriale, l'uomo-massa della nostra civiltà è soggetto ad una progressiva atrofia di tante qualità di cui

l'uomo d'altri tempi era ricco. E' da notare, nell'uomo-massa della civiltà industriale, un venir meno della vita interiore, della spiritualità, della profondità e, insieme alla dimensione metafisico-religiosa, della stessa dimensione culturale: veramente egli sta diventando sempre più « uomo ad una dimensione ». Vengono ad ottundersi nell'uomo d'oggi le capacità di raccogliersi, di fare silenzio nella propria anima, di ascoltare, di guardare, di meditare. Ad una vita religiosa profonda e impegnata va subentrando un moderato consumo di religione, quando addirittura il senso della vita religiosa non si estingue. In un mondo che sta diventando ormai tutto meccanizzato non si vede quasi più la natura, quella natura che agli uomini d'un tempo suggeriva spontanei richiami ad occulte presenze spirituali. L'uomo d'oggi non riesce più a scorgere la presenza del divino neanche negli altri uomini, con i quali i rapporti tendono a trasformarsi da propriamente umani in meccanici. Né riesce più a trovare Dio nell'intimo della propria anima divenuta arida e piatta.

L'uomo moderno appare, insomma, condizionato da tutto un insieme di fattori che sono strettamente connessi con l'intero sviluppo storico della scienza e della tecnica, dell'economia e della civiltà di questi ultimi secoli. Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, se lo sviluppo futuro della civiltà industriale debba o no riservarci condizioni sempre più sfavorevoli alla vita religiosa. E' probabile che la stessa evoluzione dell'industria, nell'affidare ogni lavoro meccanico (parcellare, alienante) alle macchine (automazione), a macchine che dovranno essere dirette e controllate da tecnici di notevole preparazione e frequentemente rinnovate col contributo di idee di tutto il personale, richiederà individui con una formazione culturale ed umana più completa, con facoltà critiche più sviluppate, con maggiori doti di fantasia, con una maggiore versatilità e adattabilità che gli impedisca di cristallizzarsi e li renda capaci di tenersi continuamente aggiornati ed in grado di « cambiare mestiere » più volte nel corso della vita. Poi c'è il prevedibile aumento del tempo libero, di cui uomini meglio formati potrebbero fare un uso migliore, meno eterodiretto, meno programmato dalle industrie dei beni di consumo, meno frenetico e quindi maggiormente disponibile alle esigenze di una vita culturale più creativa e di una spiritualità più profonda.

Nella speranza di un avvenire più umano e più favorevole alla vita dello spirito ed al recupero di quella dimensione religiosa che è la dimensione umana fondamentale, come possiamo porci lo stesso problema noi ora, nell'attuale situazione che è decisamente la più sfavorevole? Bisogna lottare, opporci a tutto quello che ci condiziona mantenendoci in un atteggiamento così artificioso di fronte all'essere. Dobbiamo opporci ai condizionamenti negativi di tutto il nostro modo di vivere nella civiltà industriale del benessere: evitare di farci prendere nel giro del consumismo; lavorare per vivere, non per consumare; preferire per noi sempre il tempo al denaro; ed il tempo libero non farcelo programmare da altri secondo i loro interessi, non permettere a nessuno di strumentalizzarlo ai fini della produzione; in altre parole, renderci padroni della più grande porzione possibile della nostra esistenza individuale: questo è il primo passo, è la premessa di tutto il resto.

Una volta che la nostra vita non avesse più quel carattere frenetico che ha oggi, presenterebbe pause di silenzio che ci consentirebbero di

ritrovare noi stessi e la nostra dimensione profonda. La nostra esistenza tornerebbe ad assumere quel carattere fondamentalmente contemplativo che è essenziale ad una vera maturazione religiosa. Questo non vuol dire che noi dovremmo ritirarci dalla vita attiva e disinteressarci della comunità e del nostro prossimo: il cristianesimo è carità, cioè amore attivo ed impegno sociale; il cristianesimo non può essere indifferente ai problemi del mondo ed alle sue tragedie, alle ingiustizie, alle sofferenze, alla fame. Non si tratta di rinunciare all'azione; si tratta di ritrovare nella meditazione, nella preghiera, nel rapporto personale con Dio quello che dell'azione è il significato primario. Il nostro agire non può essere e non deve mai diventare un attivismo fine a se stesso: la sua motivazione prima è l'amore di Dio. L'amore di Dio si esprime anche nelle opere, trova anzi in esse la sua verifica, però la fonte prima a cui si alimenta è il rapporto personale con Dio stesso nella preghiera: come si può veramente amare una persona che non si vede mai, alla quale mai si parla, con la quale non c'è mai incontro né rapporto diretto di alcun genere?

Una volta che, in un'esistenza meno dispersa e più raccolta, avessimo maturato una certa esperienza di vita interiore, potremmo renderci conto che il sacro non si può né oggettivare né catturare, e che l'unico atteggiamento che l'anima può assumere per recepire il sacro non è quello di cercarlo attivamente o di definirlo e classificarlo in una costruzione mentale umana, ma al contrario è quello di invocarlo umilmente, di porsi in ascolto, di rendersi disponibile, di abbandonarsi alla sua azione con l'idea chiara che qui il soggetto non siamo noi ma è lui, lo Spirito, che soffia dove e quando vuole e si dona per grazia.

Quando avremo noi stessi maturato un'esperienza interiore, ci renderemo conto personalmente del carattere ineffabile dell'esperienza del sacro e del carattere sempre inadeguato e tutt'al più analogico di ogni linguaggio che voglia esprimerla. Ci renderemo conto del carattere ad un tempo umano e divino non solo di ogni linguaggio religioso ma di ogni formulazione dottrinale, di ogni dogma. La fonte prima cui si alimenta ogni discorso religioso è l'esperienza del sacro, che è esperienza del Dio vivente nel suo rivelarsi nell'anima umana: in quanto qui si manifesta Dio in prima persona, quell'esperienza ha un carattere oggettivo; ma in quanto la rivelazione del sacro è recepita da un soggetto umano e è filtrata attraverso la sua psicologia, ed è interpretata dalla sua mentalità condizionata storicamente ed è quindi inevitabilmente deformata, l'esperienza assume anche un carattere soggettivo.

Se il luogo primo ed essenziale della rivelazione del sacro è l'anima umana, ciò vuol dire che la nostra recettività al divino troverà suo limite nella struttura della nostra anima e nel modo in cui vi si svolgono i processi psichici al livello sia della coscienza che dell'inconscio. La psicanalisi in particolare ha posto in evidenza quel meccanismo fabulatorio che nella nostra psiche inconscia opera di continuo. Si tratta di un meccanismo psichico che, ricevendo stimoli di varia natura, tende a trasformarli in immagini.

Notiamo, per esempio, quel che avviene nel sogno: il soggetto riceve un insieme di stimoli, esterni o interni alla psiche (la puntura di un insetto, la fame o la sete, l'istinto sessuale, desideri, preoccupazioni, angosce, complessi); ora, questo complesso di stimoli che forma il « con-

nuto latente » del sogno viene tradotto in un insieme abbastanza coordinato di immagini allucinatorie che formano, appunto, il « contenuto manifesto » del sogno stesso. Quale rapporto c'è tra gli stimoli originari e le immagini corrispondenti? Certo, un rapporto non di identità, né di diversità, ma piuttosto di analogia: il contenuto manifesto è lo stesso contenuto latente simbolicamente travestito.

Ciò avviene non solo nel sogno propriamente detto, ma anche in quei fenomeni allucinatori cui l'uomo può andar soggetto rimanendo nello stato di veglia e che possono essere definiti « sogni ad occhi aperti ». Vi vanno soggetti maggiormente gli uomini primitivi che non i civilizzati, i bambini che non gli adulti, le donne che non gli uomini, i poeti ed i religiosi che non gli scienziati, gli intuitivi che non i raziocinanti. L'individuo che sogna ad occhi aperti, pur essendo sveglio, non è in grado di controllare la propria psiche come nello stato di veglia autentico e pieno; e l'incoscio tende a prendergli la mano.

Rispetto all'individuo « sveglio » che ragiona, analizza ed oggettiva le cose, il « sognatore » è assai meno vigile, assai meno capace di discernere ma tanto più capace di penetrare certi aspetti più sottili della realtà, per cogliere i quali giova, invero, più un atteggiamento recettivo di ascolto e di abbandono all'ispirazione interiore che non l'atteggiamento di chi, per voler troppo ragionare e definire e ridurre ogni cosa a idee chiare e distinte, finisce col perdere del tutto il senso di certe realtà più sfumate che si possono comprendere solo per simpatia vitale, immergendosi in esse, abbandonandosi al loro flusso.

Un atteggiamento di abbandono rende l'uomo più recettivo ma meno atto a discernere: abbandonandosi al flusso dell'ispirazione interiore, l'uomo finirà per disporre di un « materiale » più copioso. Ma ecco che si viene a porre il problema: in questo materiale di presunte ispirazioni fino a che punto si potrà parlare di ispirazioni genuine, di autentiche rivelazioni di Dio, e fino a che punto ci troveremo — all'apposto — di fronte all'espressione, alla traduzione simbolica di realtà e fenomeni ed influssi psicologici, biologici, sociologici, culturali che hanno luogo nella nostra psiche o si manifestano in essa e comunque vanno classificati come fatti puramente umani e per nulla come rivelazioni divine? Quanto c'è di umano, insomma, e quanto c'è di genuinamente divino nelle nostre presunte « rivelazioni »?

Il processo fabulatorio di cui s'è detto è precisamente quello che presiede alla formazione dei miti. Sta, però, di fatto che nei miti si possono esprimere anche intuizioni profonde, autentiche rivelazioni del sacro. Perciò il problema che si viene a porre è di discernere il nucleo di verità dalla forma mitica in cui esso ci appare rivestito: è il problema, appunto, della demitizzazione.

Abbiamo visto come tale problema viene a porsi nel pensiero di Bultmann. Se l'istanza è più che legittima, bisogna però stare attenti a non finire per vagliare tutto col metro di una mentalità positivistico-scientifica, sia pure affinata da un contatto con lo storicismo e con l'esistenzialismo, come è nel caso di Bultmann: che appare pur sempre legato alla visione del mondo sostanzialmente positivistica, ottocentesca del cosiddetto « uomo moderno », alla quale un fideismo di impronta luterana si sovrappone estrinsecamente lasciandola immutata. Una certa manie-

ra di demitizzare uccide lo spirito in quanto comprime il messaggio cristiano nei limiti di una concezione neutralistica della realtà, amputandone proprio quelli che sono i suoi aspetti e contenuti più essenziali. Nel caso di Bultmann lo spirito non è propriamente ucciso, ma è di fatto relegato in una sua sfera ristretta da cui non può uscire e da dove si limita a far udire una debole voce dimostrandosi incapace di agire sulla materia e di crearla e trasformarla come è invece affermato — più o meno — in tutte le concezioni spiritualistiche: le quali Bultmann definirebbe « mitologiche » appunto perché non crede abbastanza nello spirito, convivendo in lui uno spiritualismo larvale assieme a una concezione del mondo essenzialmente materialistica. Un tale dualismo, si noti, è presente non solo nel suo pensiero, ma in gran parte di quel pensiero moderno che vuole insieme salvare una concezione meccanicistica del mondo e il sentimento di una realtà spirituale che su quel mondo non ha più presa. E' il dualismo di una filosofia empiristico - scientifica che non ha voluto ancora mettere in chiaro le conseguenze materialistiche ed atee che derivano dalle sue premesse, e rimane abbrancata ad uno spiritualismo contraddittorio con ogni esperienza naturale ed umana, ad uno spiritualismo « nonostante tutto » di marca protestante, alla concezione di una divinità che trascende tutte le cose in modo tale da risultarne esclusa ed impotente: capace tutt'al più di lanciare all'uomo un appello verbale, di ben difficile attuazione in un mondo così estraneo ed avverso.

Se è pur necessario demitizzare, bisogna saperlo fare con umiltà, con estremo rispetto per la manifestazione dello Spirito. Per poter discernere la presenza dello Spirito bisogna esser dotati di una certa sensibilità spirituale. Quando questa non c'è od è insufficiente, il demitizzatore rischia di buttar via tutto: assieme alle scorie mitiche, anche la verità che ci si esprime. E' la nostra sensibilità religiosa che, aiutandoci a discernere nel mito la sua verità più profonda, ci consentirà di percepire, al di là della rappresentazione simbolica, quel nucleo di genuina ispirazione di Dio: il cogliere questo nucleo, l'assimilarlo, il farlo nostro ci consentirà di rendere la nostra sensibilità religiosa sempre più acuta e penetrante. E, nella misura in cui diverremo più « spirituali », ci renderemo conto man mano dell'inadeguatezza e del carattere analogico di tutti i simboli, di tutte le immagini, di tutti i concetti e le formule dottrinali con cui tendiamo di esprimere la realtà sempre tuttavia misteriosa ed ineffabile del sacro.

Riconoscendo via via l'inadeguatezza di tutte queste forme di espressione, cercheremo di trascenderle di continuo, opereremo perciò una continua demitizzazione: ma non alla Bultmann, per affermare solo ciò che corrisponde all'esperienza desacralizzata e tendezialmente atea dell' « uomo moderno »; bensì per vedere nel mito il simbolo di qualcosa che lo trascende e che cercheremo per quanto possibile di rivivere in una esperienza interiore. Il mito verrebbe, così, passato al vaglio non dell'insensibilità del cosiddetto « uomo moderno », ma della sensibilità spirituale degli « uomini di Dio » e di chi almeno si sforza di seguirne le orme aprendo la sua anima con abbandono fiducioso alla manifestazione attiva, autorivelante del sacro.

FILIPPO LIVERZIANI

L'INTELLIGENZA DELLE SCRITTURE

« Aperuit illis sensum, ut intelligerent Scripturas » Lc. XXIV, 45.

Ai discepoli di Emmaus Gesù risorto, « cominciando da Mosè e continuando per tutti i profeti, interpretò in tutte le Scritture ciò che lo riguardava » (Lc. XXIV, 27). Apparendo poi agli apostoli, « aprì il loro spirito all'intelligenza delle Scritture » e disse loro: « così era scritto che il Messia avrebbe sofferto e che sarebbe risuscitato dai morti il terzo giorno » (Lc. XXIV, 45 - 46).

Ma dove è scritto? Per quanto si cerchi nelle note e nei riferimenti a margine, le nostre bibbie tacciono, non contengono un solo rinvio a passi veterotestamentari in cui ci sia scritto quello che Gesù vi ha letto e, aprendo il loro spirito, insegnato a leggere ai suoi apostoli. I passi interpretati da Gesù sono indubbiamente, tutti, interpretabili in modi diversi, mentre ce ne sono tanti altri che potrebbero contraddirli. Occhi umani, e tanto più se vengono sovrapposte lenti filologiche, non possono vedere se non ciò che è soltanto umano: ciò che non salva.

Ma se l'intelligenza delle Scritture è un carisma, che specie di carisma è? Dal momento che non è esplicitamente menzionato come tale, dove si colloca nella gerarchia dei carismi esposta da Paolo nella prima lettera ai Corinti? « In primo luogo apostoli, in secondo luogo profeti, in terzo luogo dottori. Poi ci sono i miracoli, poi il dono di guarire, di assistere, di governare, di parlare lingue diverse » (XII, 28). Certo l'intelligenza delle Scritture va posta fra i tre carismi maggiori. Più in alto del carisma che fa i dottori, i *didascaloi* di Atti XIII, 1, i quali impartiscono il regolare insegnamento nelle comunità (*Ef.* IV, 11-12). E più in alto persino del carisma che fa i profeti, se si considera quel che ci narrano le stesse Scritture dei profeti neotestamentari (per esempio: « dei profeti discesero da Gerusalemme a Antiochia. Uno di loro, chiamato Agabus, si alzò e, sotto l'azione dello Spirito, si mise ad annunciare che ci sarebbe stata una grande carestia in tutto il mondo ») [*Atti* XI, 27].

L'intelligenza delle Scritture appartiene al supremo carisma apostolico, perché svela la verità di Cristo proclamandola come *kerigma*, verità che salva. Il dolore e la gloria di Gesù, infatti, non avrebbero nessun senso per l'uomo se non fossero l'adempimento di quanto Dio ha promesso al suo popolo, se non fossero il dolore e la gloria attesi e annunciati dai suoi profeti. E, di fatto, i discorsi degli apostoli, così come ci sono stati tramandati, sono interpretazioni delle Scritture (*Atti* II, 14-36; III, 21-26; XIII, 16-41). Il Signore, nell'estremo momento della sua presenza visibile in mezzo a loro, li manda (« apostoli ») a « proclamare a tutte le nazioni, a cominciare da Gerusalemme » (*Lc.* XXIV, 47), proprio e solo ciò che ha loro mostrato, aprendone lo spirito, nelle Scritture.

Tanto più oggi, dopo duemila anni dal sepolcro vuoto, la testimo-

nianza della passione e della glorificazione di Gesù non può essere che lo svelamento della divina verità racchiusa nelle millenarie Scritture.

Del testo biblico, naturalmente, possono essere fatte altre diverse letture, teologiche, filosofiche, storiche, letterarie, sociologiche, psicologiche. Ma tutte queste letture non sono che l'equivalente depauperato, nel moderno contesto secolarizzato, dell'antica lettura rabbinica e talmudica. Di quella, perpetuano il duplice contrastante volto: quello di cui il Signore fa l'elogio (le figure dello scriba buono, dell'israelita senza nessuna malizia, di Nicodemo; il dovere di non trascurare lo scrupoloso pagamento delle decime in *Mt.* XXIII, 23); e quello che il Signore condanna (« guai a voi, scribi e farisei ipocriti », *Mt.* XXIII, 13). Sono luoghi, insomma, datici da praticare « per la durezza dei nostri cuori, ma al principio non era così » (*Mt.* XIX, 8). Alla fine, degenerano fatalmente nel culto della « lettera che uccide », come nella Sinagoga così nell'attuale inestricabile e disperante pluralismo delle ipotesi « scientifiche ». Ma il moderno distruttivo strumento filologico non è sostanzialmente diverso da quello filosofico-teologico medievale che, mortalmente separando « sensi » diversi nell'unica parola, l'ha preceduto aprendogli la strada.

* * *

Descrivere in cosa consista l'intelligenza delle Scritture è scendere nell'ambiguità, subire l'oscurità dei tempi, perché è un alludere dall'esterno alla vita che è all'interno di ogni singolo dolcissimo dono e atto d'intelligenza.

Certo devono essere dati da Dio gli stessi « criteri ermeneutici »: una parola divina che richiedesse, per essere compresa, una chiave umana sarebbe per ciò stesso abbassata a tale livello. Solo l'agnello sgozzato della Apocalisse può aprire i sigilli del libro sacro le cui parole, *dabar*, sono le cose di Dio.

I « criteri ermeneutici » ci sono perciò offerti dalla «interpretazione autentica » delle Scritture: sono innumerevoli le interpretazioni di passi biblici contenute nella Bibbia, antico e nuovo Testamento.

Da tali testimonianze risulta che l'autore sacro non concepisce la parola divina come una rigida formula meccanica, ma come un organismo vivente, dilatabile, incrementabile. Per esempio, le numerosissime citazioni bibliche di Paolo sono fatte a senso, senza curarsi dell'esattezza. I figli di Dio sono liberi, per sua grazia, anche di fronte alla parola che li fa vivere, la verità non è per loro una estrinseca necessitazione, ma una liberante partecipazione creatrice. Lungo tutte le Scritture, passi vengono riproposti in luoghi diversi secondo accezioni diverse, separandoli violentemente dal loro contesto originario, assumendoli secondo significati addirittura opposti. La morte precoce, che nel Pentateuco è castigo, nella Sapienza è premio. La bontà delle cose, nel Genesi, diventa vanità delle vanità nell'Ecclesiaste. Giudizi radicalmente discordanti vengono dati, nei diversi libri, dell'istituzione della monarchia, del culto mosaico e persino della stessa Legge, anche restando al solo ambito veterotestamentario. La parola di Dio è vivente e feconda in ogni suo minimo frammento, può divinamente generare nuova verità. (La degenerazione di un simile modo di concepire l'interpretazione della parola di Dio si manifesterà infine nelle interpretazioni cabalistiche dei rabbini medievali, i quali operavano sulla

parola sacra con tecniche combinatorie di frasi, di singole parole, di lettere, persino di minimi segni grafici di ciascuna lettera).

Se ogni frammento di parola divina è vivente, la sua intelligenza non può essere specchiamento, ma solo comunione (come è nell'eucaristia). La parola tramandata rivive nel nuovo autore sacro, che con la potenza dello Spirito la forza verso la sua pienezza, verso la sua massima possibilità di significato. *L'« interpretazione autentica » di un passo scritturale è sempre una sua massimizzazione.* Questa affermazione è verificabile ovunque, ma esplode in tutta la sua evidenza fin dalle prime righe del nuovo Testamento. Se Osea racconta che Dio aveva chiamato Israele dall'Egitto (XI, 1), nel vangelo di Matteo questo racconto diventa un oracolo profetico del Signore che richiama il suo figlio, il quale ha trovato paradossalmente salvezza in Egitto sfuggendo alla persecuzione dei potenti in Canaan (II, 15). « Figlio di Dio », titolo onorifico dei re e in particolare del re messianico, diventa piena realtà in Cristo. L'eccellenza divina del Messia sul progenitore David è dedotta, da Gesù (*Mt.* XXII, 43-54), dal versetto di un salmo: « Il Signore ha detto al mio Signore: siedi alla mia destra, finché abbia messo i tuoi nemici sotto i tuoi piedi » (CX, 1). In Paolo, la trasformazione massimizzatrice è completamente scoperta. Per esempio: se Abacuc aveva detto che « il giusto vivrà di fede » (II, 4), ciò, per Paolo, è detto del risorgere in Cristo per mezzo della fede nella sua resurrezione (*Rom.* I, 17). Proprio perché l'« interpretazione autentica » di passi scritturali è una massimizzazione, i passi più frequentemente interpretati sono quelli che accumulano le maggiori difficoltà e oscurità, essendo quelli che manifestano una potenzialità più grande: per esempio, nel nuovo Testamento gli abbandoni, i terrori, le attese più esasperate, i più audaci preannunci del salmista e dei profeti ricevono significati perfetti nella vita, nella morte e nella glorificazione di Gesù.

Se il « criterio ermeneutico » deve essere interno, contenuto cioè nelle stesse Scritture, non può essere che quello di un'interpretazione massimizzatrice. E' illuminante che questo criterio risulti opposto a quello delle moderne interpretazioni filologiche, le quali sono intrinsecamente congegnate in modo da restringere il significato al rigorosamente accertabile e probabile, in definitiva, perciò, al conforme e all'ovvio.

Ma quali garanzie di verità può avere un'interpretazione massimizzatrice, quali sono i confini della sua legittimità, quali le riprove che possono confermarla?

C'è una garanzia che è analoga a quella data dall'inserimento nel canone, prima ebraico e poi cristiano, dei testi sacri. Come quell'inserimento garantisce, attraverso l'operazione di Dio nel suo popolo, l'autenticità della parola divina, così l'operazione di Dio nel suo popolo, oggi la Chiesa, garantisce la validità di un'interpretazione recependola nella tradizione. Al di fuori di questa così faticosa e lenta (perché solo in cima alla montagna il Signore provvede, e di regola i profeti sono perseguitati), non esistono altre garanzie di verità. Nel momento in cui la nuova interpretazione sorge, nulla insomma può confermarla dall'esterno: se qualcosa potesse, allora la parola divina sarebbe sottoposta a un sindacato umano che la fonda, sarebbe distrutta come tale. Leggere le Scritture è camminare sul mare verso il Signore che tende la sua mano.

Dire che le garanzie di verità sono necessariamente interne non signi-

fica però dire che non sono concrete, tangibili, sperimentabili. L'interpretazione vera possiede una autoevidenza immediata, testimoniata dallo Spirito e piena di timore e tremore, nella quale si rivela la conformità profonda alla tradizione, la pulsazione della stessa speranza, l'invocazione della stessa salvezza. Ogni interpretazione vera modifica in qualche misura l'intero orizzonte biblico, ne accresce la vastità, l'intensità dello splendore, l'armonia fra le parti, la ricchezza delle connessioni, la svelata meraviglia. Del resto, ogni verità, a cominciare da quella che distingue la veglia dal sogno per giungere a quella sottilmente elaborata delle teorie scientifiche formalizzate, si basa in definitiva, più o meno mediatamente e consapevolmente, sullo stesso tipo di garanzia. Non ne esiste altra.

Ma ci sono sempre « segni e prodigi » con i quali il Signore misericordiosamente conferma, per chi ha occhi capaci di vedere e orecchie capaci di udire, la verità che rivela: anzitutto la potenza del linguaggio, così come luminosamente è scritto nel Corano (*Sûra della vacca*, 21). Un linguaggio tecnico e, all'estremo opposto, un linguaggio devozionale misurano la distanza dei contenuti dalla verità di Dio.

* * *

L'intera Bibbia, in verità, è costruita per successive interpretazioni di rivelazioni antecedenti.

Ci sono diversi *kairoi*, attraverso i quali nei diversi tempi si scrive la parola di Dio, e ci sono diversi *kairoi* attraverso i quali nei diversi tempi si legge la parola di Dio. Il rapporto fra questi due processi, coincidenti al limite superiore, è quello tra Scrittura e tradizione: la Scrittura è la linea di cresta lungo la quale Dio manifesta in pienezza la verità che fa vivere nel suo popolo, iscrivendola nel Libro.

Così, la parola divina, la quale dev'essere stabile e immutabile («non uno iota, non un piccolo tratto cadrà dalla Legge», *Mt.* V, 18), si mostra di fatto, nella storia, sempre mutevole. Il Dio di Gesù può apparire profondamente diverso dal Dio di Mosè. Così pure, l'interpretazione della parola di Dio, che è di fatto, nella storia, sempre parziale e relativa, deve necessariamente porsi sempre come unica e definitiva. Si cela qui il mistero stesso della trinità e dell'incarnazione, della eterna vita divina e del suo passibile manifestarsi nel tempo.

La mentalità moderna ci suggerisce automaticamente una soluzione conciliatrice: il quadro evoluzionistico, cioè, di una « pedagogia divina », per la quale si procederebbe attraverso i millenni a un graduale accumulo e insieme a un graduale approfondimento della stessa unica verità data in principio. Ma questa piuttosto vaga concezione è solo una banalizzazione profana, che traspone in una logica progressione lineare la terribile e tenerissima vicenda delle cadute e delle resurrezioni, dei patti e delle infedeltà, dei popoli che si riducono a « resti » e di Dio che si riduce a schiavo crocifisso, di genesi e di apocalissi. Il *kairos* finisce allora per diventare lo spirito del secolo, lo spirito mondano che al tempo di Geremia gridava « pace, pace », mentre il vero profeta profetava sciagura, lo spirito mondano che al tempo di Gesù sperava successi dinastici, mentre il Messia veniva incoronato con le spine, lo spirito mondano che negli estremi tempi del mondo dice « pace e sicurezza » (*2.a Tess.* V, 3) mentre incombe la rovina.

La parola di Dio splende perfetta nell'ultimo giorno, quando finalmente « Dio regna » (*Is.* LII, 7). E' quello il giorno del « compimento » del *dabar* della legge e dei profeti (*Mt.* V, 17), e solo il compimento, *kairos* dell'ultimo giorno, manifesterà l'interpretazione ultima e definitiva, finalmente perfetta. Fino a quel giorno, ogni altra parola divina scritta con la mano e letta con gli occhi dell'uomo non è che un'approssimazione, un faticoso e doloroso tentativo del Signore che *ab aeterno* ha scelto di pervenire con noi *ad lucem per crucem*, e che quindi di tempo in tempo, lungo le pagine delle Scritture, è costretto a sempre rinnovare il suo sempre tradito patto con gli uomini. La pluralità nel tempo delle rivelazioni è il *mysterium iniquitatis*, che Dio trasforma in *felix culpa*.

Ogni vera interpretazione pungola il giorno del Signore (« non dategli requie finché non metta la sua gloria nel mezzo della terra », *Is.* LXII, 7), perché ogni vera interpretazione (è vera per questo) nasce dalla speranza disperatamente ardente di essere quella che la pietà e la potenza di Dio incoroneranno nel suo regno come *la* interpretazione. La perfetta lettura delle Scritture è quella escatologica, quando ogni abisso e ogni contraddizione saranno colmati: il regno di Dio è l'intelligenza delle Scritture. Ogni precedente parola divina, ogni precedente sua interpretazione, è già l'irrompere nel cosmo e nella storia della potenza del regno, oracolo profetico che suscita le cose annunciate. Ma sempre, fino all'ultima ora, « imperfetta è la nostra scienza, imperfetta anche la nostra profezia » (*1.a Cor.* XIII, 9), e « ciò che saremo non è stato ancora rivelato » (*1.a Giov.* III, 2).

Poiché la Gerusalemme celeste non è ancora scesa sulla terra, l'antico e il nuovo Testamento non possono essere staccati, né subordinati l'uno all'altro: una è la speranza. E poiché la Bibbia è la raccolta delle immagini attraverso le quali il Signore ci ha fin qui rivelato qualcosa del suo regno escatologico, il popolo eletto, il mondo ebraico, quei luoghi, quei tempi, quel linguaggio, quelle categorie mentali, quelle forme estetiche, quei sentimenti, quel pane e quel vino sono divinamente privilegiati, non rinunciabili e non traducibili. In questo consiste l'elezione d'Israele, il popolo prediletto che resta eternamente tale (*Rom.* XI, 2).

Ma noi oggi, ormai, abbiamo orrore dei libri che veneriamo sacri. Sdegnamo la storia cruenta dei sacrifici e delle guerre di Jahweh, gli eccessi del linguaggio profetico e apocalittico che riempiono il nuovo come l'antico Testamento.

SERGIO QUINZIO

TEOLOGIA E ANTROPOLOGIA IN FEUERBACH

Quest'articolo è stato presentato al congresso dell'associazione teologica italiana svoltosi ad Ariccia dal 1 al 5 gennaio 1971.

A Feuerbach dobbiamo un reperimento sistematico del contenuto antropologico del cristianesimo, da lui visto come la religione della salvezza, e dunque come la religione per l'uomo. La legittimità dell'interesse per Feuerbach in un convegno teologico dedicato all'antropologia è fuori di dubbio. Si potrebbe notare che il tema dell'uomo immagine di Dio (e di Dio archetipo dell'uomo) è stato oggetto di trattazione amplissima nell'età patristica e anche nel primo Medio Evo, ma non è entrato poi nella teologia scolastica e in quella sistematica. Il diverso atteggiamento della teologia orientale è dovuto al fatto che essa ha sviluppato questo tema senza la particolare accentuazione agostiniana sul peccato originale.

Feuerbach gode da molto tempo di una presa di interesse da parte della teologia. Prima, la sua filosofia era considerata in quanto pre-marxiana, in quanto aveva esercitato un'influenza su Marx. Per Marx, la critica di Feuerbach è la rottura definitiva con la filosofia tedesca. Nelle « Glosse a Feuerbach », Marx critica il materialismo di Feuerbach perché oggettivista: in Feuerbach, la realtà ingloba e riduce a sé il soggetto conoscente. Per Marx invece l'attività umana è « un'attività oggettiva », è la continua trasformazione delle cose. Per il fatto di essere una semplice riduzione del soggetto all'oggetto, la filosofia feuerbachiana non coglie la potenza pratica dell'uomo e dunque la storicità del reale, che è stata colta, invece, unilateralmente, da Hegel.

Da ciò viene il carattere non critico della filosofia di Feuerbach: essa non spiega l'alienazione religiosa che denuncia: perché « il fondamento mondano si distacchi da se stesso e si costruisca nelle nuvole come un regno indipendente », perché ci sia religione, Feuerbach non spiega. Non avendo colto l'oggettività della prassi e della storia, Feuerbach, secondo Marx, non è in grado di cogliere le ragioni del fatto stesso che vuole illustrare. Da ciò viene che egli non è in grado di esprimere la realtà umana come realtà sociale: « l'essenza umana può dunque [da lui] esser concepita soltanto come genere, cioè come universalità interna, muta, che lega molti individui naturalmente ». Marx corona la sua critica a Feuerbach relativizzandone il pensiero, riducendolo alle sue condizioni sociali, rivelandolo così come ideologia: « il punto di vista del vecchio materialismo è la società borghese, il punto di vista del materialismo nuovo è la società umana e la umanità sociale ». E l'ultima glossa a Feuerbach lo interpreta come l'ultimo dei filosofi e degli ideologi: « i filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo, ora si tratta di trasformarlo ».

Vi è una differenza profonda tra il modo in cui Marx si riferisce a Hegel ed il modo di Feuerbach. Marx non tratta l'hegelismo, e soprattutto il nocciolo dell'hegelismo, la dialettica, come un'ideologia, ma piuttosto co

me una contraddizione nella realtà. Il contributo dei tedeschi alla nuova società è dato dalla dialettica: essa è l'equivalente tedesco della politica francese e dell'economia inglese: sono elementi della nuova realtà che affiorano nella vecchia come contraddizione di essa. La dialettica, per Marx, fa parte della realtà, non dell'ideologia. Per Feuerbach, invece, la filosofia hegeliana è soltanto una filosofia dell'immaginazione. Marx è molto più hegeliano di Feuerbach.

La critica marxiana a Feuerbach è stata ripresa, in forma diversa, da Louis Althusser e dalla sua scuola. Secondo l'Osier, vi sono due possibili letture razionaliste della religione: quella di Spinoza e quella di Feuerbach. Nel primo caso, la religione è una forma irrazionale, che non offre spiegazioni: la verità è attinta per vie interamente diverse. Della religione si può fare un buon uso, etico o politico: ma il contenuto che la religione così assume non ha nulla a che vedere con essa. Nella lettura feuerbachiana la religione è la verità dell'uomo *in subjecto alieno*. La religione ha cioè un contenuto antropologico in forma teologica, è la forma alienata in cui l'uomo prende coscienza di sé.

La religione non può dunque che essere interpretata in modo che si legga il contenuto antropologico nella forma teologica. Per questo Osier vede nell'ermeneutica, e dunque in Bultmann, un continuatore della lettura feuerbachiana della religione. Gli ermeneuti (da Bultmann a Ricoeur) sono gli epigoni del linguaggio feuerbachiano: ma essi sono legione. Secondo l'Osier, si possono riconoscere come discendenti di Feuerbach coloro che si compiacciono (in settori assai diversi) di contrapporre i seguenti concetti: primitivo-secondario, originario-dedotto, concreto-astratto, integrale-mutilato, eccetera. Il loro luogo comune è evidentemente la religione, cui essi si riferiscono dai più diversi orizzonti. La religione è dunque la forma storica dell'antropologia, almeno sino alla « rivelazione » feuerbachiana: con Feuerbach la posizione dell'uomo di fronte alla religione si muta in rapporto verso la realtà umana. Più che di superamento della religione, si deve nel caso di Feuerbach parlare di inveramento: nella religione dell'uomo, nella antropologia, forma e contenuto sono ormai omogenei, perché è stato abolito il momento irrazionale della religione, l'idea di Dio. Feuerbach è un critico della religione, nel senso che fa assumere alla religione forma critica. Il suo ateismo è il compimento della religione. Egli fonda l'ateismo ma non come irreligione (in ciò è la sua differenza da Marx, che non distingue tra teismo e religione).

L'Osier ha usato per Feuerbach la qualifica di neo-pagano: l'ideale di Feuerbach è pagano, ma di un paganesimo contemplativo, un paganesimo di tipo apollineo. L'uomo di Feuerbach non è né Dioniso innanzi al Crocifisso (Nietzsche) né Faust *(Wer immer strebend müsst, der wird versöhnt)*, ma piuttosto Apollo. Con ciò la nuova critica a Feuerbach raggiunge la prima critica marxiana: si ha cioè l'accusa di contemplazionismo. L'aggettivo di religioso e di contemplativo sono così attribuiti da Marx e dai neomarxisti al fondatore dell'ateismo moderno. In un certo modo, dunque, i teologi sono legittimati dai marxisti al recupero del loro bene.

Feuerbach aveva contrapposto il cristianesimo originario al cristianesimo « secolarizzato », cioè al cristianesimo associato alla politica e agli stati (pur dichiarando che egli voleva criticare proprio il cristianesimo originario, non più vigente, e non il cristianesimo derivato). La distinzione di Fe-

uerbach è stata ripresa da Kierkegaard: « è falso dire, come fa la cristianità esistente, che Feuerbach attacca il cristianesimo: egli attacca i cristiani mostrando che la loro vita non corrisponde al cristianesimo. Che egli sia un demone malizioso, è possibile, ma quanto alla tattica, è un tipo utilizzabile » (1).

Per Barth, è la teologia di Schleiermacher che cade sotto i colpi di Feuerbach: « la sua dottrina della religione [dello Schleiermacher] definisce quest'ultima come quella determinazione dell'autocoscienza umana, in forza della quale si sente pienamente dipendente, in modo che l'origine di questo sentimento di dipendenza, cioè Dio, si comunica a lui in maniera originaria in questo sentimento medesimo. La sua cristologia e la sua dottrina della redenzione sono intese come proiezioni dell'esperienza personale del soggetto umano. Non vi dice nulla ciò? » (2).

Feuerbach è per Kierkegaard il martello dei cattivi cristiani, per Barth quello dei cattivi teologi. Per questo Barth giunge sino a parlare di una « speciale ispirazione profetica » e persino a domandarsi « se egli internamente e di fatto non possegga in modo pressoché unico la qualifica di teologo neoprotestante » (3).

Da una posizione ben diversa, von Balthasar vede in Feuerbach un riscopritore della tematica dell'interpersonalità, della relazione io-tu, contro l'oggettivismo idealistico hegeliano: « è umiliante per noi cristiani che il filosofo che, per primo, dopo il naufragio della grande sistematica occidentale, ha fatto notare quello che è propriamente il fatto cristiano, sia un ateo: Ludwig Feuerbach. E' vero che, non appena lo ha riconosciuto, l'ha anche misconosciuto e male inteso nel modo più radicale. Ma gli resta il merito di avere ricondotto tutta l'assolutezza dell'idea hegeliana di Dio alla relazione di io e di tu come ciò che in essa è implicito e ciò che in essa è espresso » (4).

Pannenberg, criticando Feuerbach, afferma che non è possibile pensare il finito senza l'infinito. Dio è un pensiero necessario dell'uomo: « necessario, perché è strutturalmente proprio all'essere umano di trascendere tutto ciò che esiste, di essere riferito ad una realtà che la incontra al di là di tutto ciò che esiste: una realtà supporto del tutto » (5).

I teologi hanno dunque accolto Feuerbach come un bene proprio, facendone le più diverse utilizzazioni. Sembra perciò che vi sia, tra marxisti e teologi, un paradossale consenso: il padre dell'ateismo antropologico appartiene alla storia della religione e persino alla storia della teologia.

In che senso Feuerbach è il padre dell'ateismo moderno? La formula « morte di Dio » come fondamento della situazione religiosa del mondo moderno è già in Hegel. Per Hegel, il concetto puro è l'infinitezza in cui ogni essere è inghiottito, designa il dolore infinito, e indica così il sentimento fondamentale della religione moderna, cioè che Dio è morto. Ma questo solo per un momento, il momento dell'idea suprema. Così il fatto, già sentito come semplicemente storico, della Passione assoluta, diviene ora il Ve-

(1) *Journal*, t. III, Paris 1955, p. 249.
(2) L. Feuerbach, trad. it. in *Antologia*, Milano 1964, p. 120.
(3) *Ib.*, p. 106.
(4) *Recontrer Dieu dans le monde d'aujord'hui*, p. 38.
(5) *Typen des Atheismus und ibre theologische Bedeutung*, in *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, pp. 351-352.

nerdì Santo speculativo: e deve ristabilire questo in tutta verità e in tutta la durezza della sua perdita di Dio: « E' da questa durezza sola — poiché il carattere più sereno, più privo di fondamento, più singolare delle filosofie dogmatiche, come delle religioni naturali, deve sparire — che la suprema totalità con tutta la sua serietà e a partire dal suo fondamento più intimo, stringendo tutto insieme e sotto i tratti della più serena libertà, può e deve risuscitare » (6). Così la perdita di Dio è interpretata da Hegel in termini che sono la razionalizzazione di quelli cristiani: l'infinità del concetto perde la totalità del reale per ritrovarla come la sua stessa determinazione. Ciò è appunto il concetto di libertà assoluta.

In realtà il concetto hegeliano presuppone sempre il senso originario della dogmatica cristiana per razionalizzarlo: al punto che sarebbe possibile (ed è un tentativo sempre più corrente) di « rovesciare » Hegel recuperando le sue note razionali nel contenuto autentico ed originario della dogmatica cristiana. La risposta di Feuerbach è chiara: « la filosofia di Hegel è l'ultimo grandioso tentativo di restaurare il cristianesimo decaduto e morto attraverso la filosofia, poggiandosi sulla identificazione, comune nei tempi moderni, della negazione al cristianesimo stesso... Hegel dissimula e oscura questa contraddizione facendo della negazione di Dio, dell'ateismo, una determinazione obiettiva di Dio (perché determina Dio come un processo e l'ateismo come un momento di questo processo)... Ma come la fede restaurata a partire dall'incredulità non è una vera fede, perché rimane intaccata dal suo contrario, così Dio restaurato a partire dalla sua negazione non è un Dio vero: al contrario, è un Dio contraddittorio, un Dio ateo » (7).

Dal punto di vista di Feuerbach, la filosofia hegeliana è una filosofia della immaginazione. Feuerbach non può accettare come dimensione della realtà l'infinito. Hegel sì. In questo sta il diverso rapporto dei due filosofi rispetto all'idea di Dio. Per Feuerbach l'infinitizzazione è una perdita ad un tempo del razionale e del reale, per Hegel è la dimensione propria dell'uno e dell'altro. Hegel aveva alle sue spalle una tradizione filosofica, dalla mistica renana al Cusano, persino a Lutero per taluni aspetti. Feuerbach abbandonava questa tradizione filosofica.

E' comprensibile che le fortune teologiche di Feuerbach siano state inversamente proporzionali a quelle di Hegel. Il cristianesimo si vedeva dissolto nella ragione nella filosofia di Hegel: per questo, in modo diverso, a destra e sinistra, uscì da questo amplesso mortale. Tuttavia la filosofia hegeliana offriva un materiale imponente alla comprensione cristiana del reale, indicava delle condizioni teoriche nuove alla teologia. Offriva per la prima volta una possibile chiave di comprensione di teologia della storia, che riprendeva le tematiche medioevali a un livello razionale superiore (si pensi al discorso sul Regno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo contenuto nelle « Lezioni sulla filosofia della religione »). Il problema di rimettere veramente col cuore in cielo la filosofia hegeliana poteva essere aperto da teologi cristiani che avessero saputo andare oltre la struttura razionalista in cui la teologia hegeliana della storia era inclusa.

La ripresa antihegeliana di Feuerbach da parte dei teologi era la conseguenza inevitabile del loro fallimento ad accettare un esame positivo e

(6) Hegel, *Glauben und Wissen*, trad. fr., 1962, p. 195.
(7) *Principes de la philosophie de l'avenir*, trad. fr. in *Manifestes philosophiques*, Paris 1960, p. 159.

della teologia hegeliana e delle condizioni della sua assunzione in una teologia ortodossa. L'uso teologico di Feuerbach era, alla fine, molto più difficile e meno problematico per i teologi di quello di Hegel. I teologi hanno usato Feuerbach come un mezzo, un'arma nella controversia. Si è visto cadere sotto i colpi di Feuerbach soprattutto la teologia dei propri avversari. In realtà, forse ciò che rendeva Feuerbach così assimilabile, per usi diversi, ai teologi, erano proprio i difetti che egli aveva in comune con il mondo teologico del suo tempo: e cioè la mancanza del senso del divenire e della storia. Le « glosse » marxiane a Feuerbach sembrano in fondo una critica insuperabile del pensiero feuerbachiano.

Si può accettare, nonostante tutto, la validità della critica a Feuerbach come individualista. Ciò che, alla fine, rimane in Feuerbach è il rapporto io-tu come rapporto uomo-donna. Ma esso nel quadro feuerbachiano non assume nessun ulteriore significato. Il realismo di questa prospettiva, se ad essa non viene connessa la dimensione storica e sociale, non la lascia egualmente sul piano privato? Così Feuerbach è stato scoperto come un teologo dell'eros o del dialogo o della concretezza del rapporto umano: ma ciò non avviene al prezzo di una riduzione della teologia a una dimensione « privata », ad una dimensione in cui l'interpersonale non diviene sociale?

Così pure rimane valida la critica di Marx sulla debolezza della spiegazione feuerbachiana della religione. Perché avviene la scissione tra il fondamento reale e la proiezione religiosa?

Vi è tuttavia una problematica feuerbachiana che non soggiace alla critica marxiana e che può essere oggetto di un recupero in sede teologica. Feuerbach finisce con il definire l'umanità come una relazione. E giunge a ciò perché ciò che è in lui nuovo e originario è il suo interesse antropologico, la sua tensione a porre l'uomo come oggetto del pensiero. L'antropologia come problema filosofico primario è la dimensione comunitaria dell'umano (l'umanità come relazione, il senso degli individui solo come termini della relazione). E' sopratutto questa immagine dell'umanità che potrebbe avviare e sostenere una nuova ricerca teologica sul senso trinitario dell'immagine dell'uomo, cercata non più nell'anima come tale, ma nella interezza della relazione comunitaria. E' questo il « legato » di Feuerbach alla teologia.

Un recente tentativo di uso teologico di Feuerbach è quello compiuto dallo Xhaufflaire (8). Ma esso, nelle conclusioni, ci sembra troppo ristretto nell'ambito della scuola della teologia secolarizzata. Feuerbach è usato come sollecitazione per una critica costruttiva della teologia politica del Metz.

Mentre il Metz vede la teologia e la Chiesa come un momento trascendente l'immanenza in cui sono costituite, lo Xhaufflaire vede nell'assunzione integrale di posizioni politico-sociali da parte della teologia e della Chiesa la condizione della loro autenticità anche teologica ed ecclesiale. Così non rimane nell'uomo alcuno spazio ecclesiale e lo Xhaufflaire può pensare di aver veramente raggiunto il tetto della teologia secolarizzata.

Anche quest'ultimo è un esempio di quell'uso strumentale di Feuerbach nella polemica teologica che è tanto di moda da un secolo in qua, sopratutto a partire da Barth.

(8) *Feuerbach et la théologie de la sécularisation,* Paris 1970.

Un uso positivo teologico di Feuerbach non esiste ancora: e, ai nostri giorni, comincia ad essere più avanzato quello di Hegel, cui si è dedicato recentemente anche Hans Küng. Ci sembra che un'antropologia teologica che accetti la realtà e la conoscibilità storica dell'ordine escatologico potrebbe riprendere omogeneamente se stessa in tema antropologico. Qui essa troverebbe occasione di recuperare la ricca tradizione antropologica della Chiesa orientale, sui temi dell'uomo come immagine di Dio. La teologia russa del secolo XIX e del secolo XX ha tentato, diversamente dalla teologia occidentale, un dialogo con la dialettica hegeliana. Il tentativo può essere variamente giudicato, ma in quello che sembra la sua forma più matura, la teologia del Bulgakov, essa sottolinea a sufficienza quale recupero degli stessi temi feuerbachiani dell'io-tu come uomo-donna e dell'umanità come relazione possono essere compiuti in questo senso.

GIANNI BAGET BOZZO

PER UNA DISTINZIONE TRA DIRITTO E STATO

E' estremamente faticoso per un profano o per chi inizi lo studio del diritto adattarsi a comprendere in esso fenomeni già all'apparenza assai dissimili: i problemi riguardanti l'amministrazione dello stato e le norme che indicano al singolo i requisiti per la stipulazione d'un certo contratto sembrano scaturire da ordini e da princìpi che nulla hanno di comune; alla stessa conclusione perveniamo se rapportiamo le norme costituzionali che sanciscono i poteri dei vari organi dello stato e gli articoli del codice penale in cui si comminano pene per i trasgressori.

Non è perciò difficile rendersi conto di quanto siano fondate le difficoltà contro cui deve lottare il giurista o il filosofo che pretenda di comporne una definizione unitaria.

La inanità di questi sforzi non è tanto da imputarsi ai differenti presupposti ideologici da cui partono o alle diverse finalità alle quali tendono, quanto alla constatazione che l'abito del diritto — giunto a noi quasi intatto nello scorrere di numerosi secoli — non si rivela più in grado di contenere e di esprimere convenientemente i fatti socio-politici che un popolo geniale, il popolo romano, vi aveva costretti: il porre in luce la soluzione giuridico-istituzionale che i romani seppero dare al rapporto politico-sociale non è un'osservazione nuova e singolare.

E' più significativo invece per noi porre un altro e ben più rilevante problema: se la soluzione adottata allora, e pur oggi accolta e perfezionata, fosse e sia l'unica possibile.

Per il popolo romano l'aver progressivamente istituzionalizzato lo «jus», fenomeno originariamente privato (1), l'averne eliminati gli aspetti sacrali e religiosi, l'aver ad esso vieppiù strettamente collegata la « lex » (2) fino a

---

(1) Anziché « privato » sarebbe più esatta l'espressione « sociale », ma non altrettanto significativa. L'origine dello jus nella storia romana risale a ben oltre la formazione della « civitas » e si pone come un ordinamento spontaneo rispondente alla natura stessa dei rapporti e delle cose e ad un'intrinseca necessità. La sua fonte risiedeva nel « mos » (costume) o, se vogliamo, nella morale sociale, come dimostra appunto la sua stretta commistione ad elementi religiosi.

(2) Di fronte al jus la lex si configura come una statuizione positiva e lo sviluppo di questa procede di pari passo con lo sviluppo della civitas. La lex inizialmente riguarda soprattutto il campo della struttura e della vita dello stato e non investe direttamente i rapporti regolati dal jus, talché appare assai dubbio che essa in un primo tempo possa abrogare o modificare lo jus. In un'opera pervenutaci in un'epitome post-classica sotto il nome di « Tituli ex corpore Ulpiani » si distingue fra leges imperfectae, leges minus quam perfectae e leges perfectae, e solo queste ultime — assai tardi peraltro — incidono efficacemente sul jus.

dare a questa una posizione di primo piano nell'ambito d'un assai esteso concetto di jus e l'aver reso questo in epoca storica un modello « totalitario » seppur distinguibile nelle diverse branche, significa aver configurato le nuove realtà che gli si presentavano via via nella storia, secondo le sue tipiche attitudini; ma significa anche aver confuso nel diritto attività di origine diversa o se vogliamo aver esteso ad altri fenomeni le caratteristiche proprie del diritto.

Nei secoli successivi, in particolare a partire dall'epoca comunale, quando, con lo svilupparsi delle comunicazioni e dei rapporti politico-sociali, necessitava un modello perfezionato di organizzazione (3), non fu difficile individuare nella completa ed estesa elaborazione del diritto romano soluzioni già formulate.

Il processo di adattamento del diritto romano alle nuove realtà storico-politiche non stupisce se si considera che da un lato lo stato monarchico assoluto del XVI, XVII, XVIII secolo non ha del rapporto politico una concezione sostanzialmente dissimile da quella in cui era nato e si era sviluppato il suo parametro giuridico e che d'altro lato il « corpus juris » poteva apparire un mero strumento tecnico, neutro nei confronti dei mutamenti ideali delle vicende storiche, anzi ad esse facilmente adattabile (4).

Concretamente il problema non si porrà neppure nel secolo XIX e agli inizi del XX; ma allora una serie di nuove tendenze a proposito dei rapporti fra stato, cittadino e società (da ascriversi alla diffusione delle dottrine utopiche e socialiste del '700 e della prima metà dell'800 e poi specialmente del pensiero marxista) per quanto evasive nei confronti di questo tema (5), concorrerà a determinare un rinvigorimento degli studi giuridici. I risultati, tuttavia, saranno quanto mai deludenti tant'è vero che oggi assistiamo ad una crisi profonda — ed estremamente concreta — di tutti quei fenomeni e quelle istituzioni che per secoli sono stati classificati come « giuridici ».

---

(3) A questo proposito si noti come in Italia, ove maggiormente ebbe a fiorire la civiltà comunale, si accompagnasse un parallelo sviluppo degli studi giuridici (diritto comune). Altro motivo di sviluppo del diritto in questo periodo è da attribuirsi alle dispute fra sostenitori dell'autonomia imperiale e della supremazia papale: i primi tendono com'è logico ad una concezione positivista, si rifanno a temi giusnaturalistici i secondi.

(4) Il codice prussiano del 1794 e quello francese del 1804 in effetti non prevedono che scarse innovazioni rispetto alla tradizione del corpus iuris corretta dagli usi e dagli statuti locali. Naturalmente queste osservazioni non valgono per il diritto anglosassone, essenzialmente consuetudinario e giurisprudenziale e dunque profondamente diverso dal modello continentale.

(5) In realtà sia Rousseau che Marx, pur giungendo a ben diverse conclusioni, prendono in considerazione il problema del diritto. Rousseau tratta ampiamente della legge intesa come espressione della volontà generale e in tal modo sembrerebbe approdare ad una concezione positivista, ma, come esattamente afferma il Fassò (Storia della filosofia del diritto, Bologna, vol. 2, p. 362) « è in sostanza giusnaturalistica, perché la validità del diritto positivo e della volontà generale che ne è la fonte è condizionata dalla clausola essenziale del contratto sociale ». Proprio per questo si può dire che il pensiero giuridico rousseauiano, lungi dall'essere frutto di un'autonoma, impegnata disamina, è strumentale rispetto al pensiero politico.

Come Rousseau anche Marx riduce il diritto alla legge; conformemente alla sua dottrina vede in esso una sovrastruttura del sistema. Anch'egli perciò concepisce il diritto come un fenomeno unitario.

LIMITI DELLE CONCEZIONI ATTUALI DEL DIRITTO

Possiamo riassumere le dottrine giuridiche odierne raggruppandole secondo due diverse direzioni: la prima, che ha le sue origini nella distinzione kantiana fra « essere » e « dover essere », restringe l'oggetto di studio al diritto posto dallo stato [e in essa accomuniamo sia la « giurisprudenza analitica » di Austin, sia il « normativismo giuridico » di Kelsen e relative dottrine positiviste (6)], la seconda, tendente ad una rivalutazione della realtà sociale e ad una ricerca induttiva della norma, parte dagli indirizzi sociologici del primo positivismo (7) post-comtiano, dalla giurisprudenza sociologica francese (Dugnit, Haurion) per giungere alle più recenti tendenze (Gurvitch, Pound) (8).

Negare che alla base di questa fondamentale — e grossolana forse per eccesso di sintesi — distinzione e dei diversi indirizzi in essa presenti non sussista una reale problematica ed una conseguente, accentuata divergenza è assurdo: si pensi ad esempio al dibattuto ed irrisoluto problema dei rapporti fra « diritto positivo » e società o, se vogliamo, fra diritto e morale, o ancora alle differenze tra la giurisprudenza anglosassone e quella continentale.

Accomuna però queste pur opposte direzioni di pensiero e di prassi il non aver posto in discussione i limiti e l'estensione del diritto.

Stranamente, mentre in tutti i campi delle conoscenze dell'uomo abbiamo assistito nella storia ad una progressiva specializzazione e separazione man mano che i fatti e le idee mettevano in risalto i caratteri specifici di una disciplina anteriormente indifferenziata (l'economia ad esempio), nel campo del diritto nulla di tutto ciò si è verificato; anzi con lo svilupparsi dei rapporti socio-politici si è assistito al fenomeno opposto.

I rivolgimenti della fine del XVIII secolo e quelli successivi che hanno portato alla formazione dello stato contemporaneo non hanno tuttavia impedito una sua ben precisa configurazione giuridica: si potrebbe persino sostenere che l'aspetto giuridico della nuova forma di stato è apparso ad esso talmente connaturato da caratterizzarlo anche nominalmente (9). Gli

(6) Per quanto il pensiero dell'Austin costituisca ancora un importante punto di riferimento per la dottrina del diritto anglosassone, è certo che la teoria pura del Kelsen non è altro che il logico compimento delle intuizioni e costruzioni del primo, come della giuspubblicistica tedesca. Un ulteriore approfondimento della dottrina austiniana, con importanti influssi kelseniani, è costituito dall'opera di Herbert Hart di cui in Italia è stato pubblicato « Il concetto di diritto » (Torino 1965). Questo autore su cui s'accentra l'attenzione di molti giuristi, anche continentali, pur con talune perplessità (op. cit. p. 225 e ss.), rimane ancorato alla concezione positivista.

(7) Qui si fa riferimento, com'è ovvio, al positivismo inteso in senso sociologico e dunque a scrittori come il Maine, il Post, il Gumplowicz, il Durkheim, cioè ai primi sociologi del diritto.

(8) In questa seconda tendenza rientra pure la concezione istituzionalistica di Santi Romano. Il Romano afferma la realtà della norma ma si preoccupa di saldarla con la società: « Per definizione, la funzione di un'istituzione non può essere che giuridica ed una funzione giuridica non può non essere istituzionale » (Frammenti di un dizionario giuridico, p. 83).

(9) Si fa riferimento all'espressione « Stato di diritto » che comporta nella riduzione un'identificazione dei due termini come pretendono sostanzialmente le moderne concezioni positiviste; e ciò indipendentemente dal fatto che le origini storiche della espressione siano diverse.

studi giuridici hanno tratto nuova linfa dall'abbondante materiale bisognoso di elaborazione (le costituzioni, i rapporti fra pubblica amministrazione e cittadino, il diritto del lavoro) ed oggi sono talmente perfezionati da offrire la formulazione del meccanismo funzionale dello stato all'apparenza più convincente (10).

Si può quindi tranquillamente affermare che lo stato parlamentare o costituzionale delle democrazie occidentali odierne si manifesta tutto quanto giuridicamente, pure quando assume nuove finalità, sceglie nuove soluzioni.

La tendenza positivista, pretendendo — almeno nella sua formulazione più pura, quella kelseniana — di creare una scienza autonoma del diritto, ha in realtà creato un'ideologia: la strettissima connessione, addirittura la « reductio ad unum » di stato e diritto non può essere sostenuta « scientificamente » in quanto tale uguaglianza non sempre e non ovunque si è verificata (11); sostenere una simile tesi significa introdurre surrettiziamente giudizi di valore in un discorso che pretende di esserne scevro in quanto puramente tecnico.

D'altra parte negli ultimi decenni si è andata pure isterilendo — almeno a livello dottrinario — la posizione « sociologica » che pare non mettere in discussione, accettare in definitiva, la maggior parte delle conclusioni positiviste (12). Il successo del positivismo, pur talvolta contrastato da qualche ripresa giusnaturalistica (13), è da ascriversi all'indubbio merito di avere esplicitamente configurato una teoria del diritto come scienza, concetto peraltro risalente al diritto romano.

---

(10) Si pensi appunto alla nascita del diritto costituzionale, del diritto amministrativo, ecclesiastico, della legislazione sociale, in corrispondenza dell'assunzione da parte dello stato di nuove attività.

(11) Sarebbe interessante ad esempio poter allargare l'orizzonte della comparazione giuridica alle due maggiori civiltà dell'Asia orientale, quella indiana e quella cinese nelle quali pare che l'aspetto giuridico rivestisse un'importanza assai limitata da contenuti culturali e morali. Non solo, ma se anche fermiamo l'interesse alla storia europea, non ci è difficile notare come, sia in quella ateniese che in quella romana che nella storia medievale e moderna, stato e diritto si siano spesso ignorati e spesso trovati in urto. Solo il grande successo delle teorie positiviste e formalistiche odierne può spiegare l'assimilazione dei due termini.

(12) Si differenzia in parte dalle tradizionali posizioni sociologiche il cosiddetto « realismo giuridico », sorto e diffusosi negli Stati Uniti dopo il 1930. L'analisi polemica di questi giuristi, tra i quali emergono J. Frank e K. Llewelljn, colpisce specialmente la pretesa « certezza del diritto », mentre lascia piuttosto indeterminati una serie di altri problemi non meno importanti. L'interesse dei realisti inoltre rimane piuttosto legato alle tematiche proprie del diritto americano quali quelle derivanti dai rapporti diritto scritto, tradizione, giurisprudenza.

(13) La ripresa giusnaturalistica, verificatasi negli ultimi decenni, è stata posta in relazione ai gravi avvenimenti che hanno condotto alla seconda guerra mondiale. Questa motivazione appare largamente insufficiente non soltanto per il fatto che di rinascita del diritto naturale si può parlare fin dall'inizio del secolo, ma anche perché il fenomeno ha assunto una tale estensione ed è stato determinato da così diverse esigenze, da giustificare piuttosto un preciso collegamento con l'insufficienza e i limiti della concezione positivista. In effetti il « neo-giusnaturalismo » ha fatto proprie le critiche raccolte dal positivismo ed in particolare ha ripreso il tentativo di recuperare il diritto alla norma morale.

In Germania specialmente, oltre all'esempio clamoroso del Radbruch, insigne positivista passato nel dopoguerra in campo opposto, con accenti storicistici si richiamano al diritto naturale fra gli altri Helmut Coing e Arthur Kaufmann; una difesa ad oltranza del giusnaturalismo rappresenta l'opera di un altro giurista tedesco emigrato negli Usa, Leo Strauss (Diritto naturale e storia, Vicenza 1957).

Ma per fare ciò i positivisti hanno obbedito unicamente alla tradizionale esigenza di dare ordine e sicurezza ai rapporti civili, sociali e politici. Lo stato, rinnovato e perfezionato, inteso come espressione della volontà generale dei cittadini, si è presto caricato di queste esigenze, presentandosene quale l'unico legittimo e sovrano interprete: in questo sta anche la differenza coi vecchi regimi, perché anche i regimi assoluti dei secoli scorsi non furono mai in grado di presentarsi in modo così « totalitario ». Ma le dimensioni raggiunte dallo stato contemporaneo trovano la loro spiegazione nell'equivoco di considerare giuridici i fenomeni più disparati e di attribuirne allo stato il monopolio a scapito di ogni altra autonoma funzione o iniziativa della società in generale.

La storia ha riservato al diritto la funzione di sostitutivo della fiducia che gli uomini dovrebbero reciprocamente riporsi: in altre parole, essendo attribuiti al diritto i caratteri della certezza, dell'obbligatorietà, della generalità e della coercibilità, si è ritenuto di configurare giuridicamente tutti quei rapporti il cui svolgimento avrebbe potuto essere turbato da eventuali trasgressioni.

Come si può notare questa posizione giuridizzante — sostanzialmente pessimista — attraverso alterne vicende si è andata progressivamente sviluppando fino a raggiungere una generalizzazione stupefacente.

Non è privo di significato a questo proposito che tutto il filone « utopico » del pensiero politico e filosofico abbia regolarmente evitato o trascurato l'argomento giuridico: esso partiva infatti da una concezione diametralmente opposta dell'uomo e dei fatti sociali.

A parte il pensiero platonico, sviluppatosi in un ambiente in cui la problematica moderna del diritto, risalente invece alla storia romana, era impensabile (14), possiamo notare come le posizioni di Tommaso Moro (15), di Rousseau (16), degli scrittori socialisti del XIX secolo concedano ben pochi interventi a soluzioni giuridiche. L'osservazione vale per lo stesso Marx che, pur prendendo in considerazione l'argomento, finisce col confondere il diritto nella politica (17), trascurando in definitiva la parte più delicata ma più vera del diritto, il diritto penale.

E' significativo a questo proposito che nelle repubbliche popolari eu-

---

(14) Non si vuole affermare che nel pensiero greco non esista una certa tematica giuridica, basterebbe accennare alla « Repubblica » e alle « Leggi » di Platone o all'Etica Nicomachea» di Aristotele, ma semplicemente che nel pensiero greco il parametro giuridico appare sempre subordinato rispetto ad un autonomo, predominante parametro politico (cfr. nota 33).

(15) Le leggi di Utopia, ad esempio, ripetono il loro valore ed ottengono rispetto unicamente in base a considerazioni di ordine morale, sociale; il diritto in questo senso non gode di alcuna autonomia. E' interessante ad esempio notare come un illustre studioso tedesco, G. Ritter (Il volto demoniaco del potere, Bologna, p. 87), nella sua disamina del pensiero moreano non colga questo aspetto importantissimo e incorra in una interpretazione del tutto falsata dall'uso di schemi politico-giuridici. Vedere in T. Moro un antesignano della successiva politica di potenza inglese, oltreché un insulto al pensiero di questo scrittore, costituisce un grave distorcimento dello stesso da imputarsi all'equivoco interpretativo.

(16) Il Rousseau (cfr. nota 5) infatti, riconducendo il diritto alla legge, la legge al contratto sociale, finisce, come si è detto, col togliere al primo ogni autonomia.

(17) Infatti l'ipotesi marxiana che in una società organica in cui l'integrazione sociale tra le persone direttamente realizzatasi porti alla estinzione (con lo stato) del diritto chiarisce l'affermazione fatta.

ropee la realtà giuridica della società conservi pressoché la medesima importanza che abbiamo più sopra descritto nelle società capitaliste. Che poi taluni giuristi pretendano che nei paesi socialisti il diritto svolga una funzione positiva, addirittura rivoluzionaria (18), vale solo la pena di osservare al riguardo quale macroscopica contraddizione l'espressione contenga.

In realtà questo diffuso « giuridismo » trova la sua spiegazione pure in una grave carenza di approfondimento dei fenomeni sociali: lo sviluppo dello « stato sociale » e di tutte le istituzioni ad esso inerenti, il progredire del rapporto politico non hanno trovato le adeguate invenzioni.

Ma probabilmente oggi sta accadendo un fatto singolare nella storia perché, in assenza di un indiscusso indirizzo ideologico, il concreto accavallarsi di sia pur informi esigenze e di immotivati rifiuti, ad un'analisi attenta sembrano proprio colpire l'aspetto giuridico in cui vengono espressi i vari rapporti. Che la maggior parte dei fermenti e delle vicende socio-politiche di questi ultimi anni siano nati e si siano svolti contro e al di fuori degli schemi e delle previsioni normative, potrebbe essere ritenuto un fenomeno tipico di momenti storici particolarmente agitati; e sarebbe conforme a questa opinione immaginare che con una diversa, ampia ristrutturazione giuridica, rispondente alle esigenze che si sono evidenziate, si possano placare i relativi conflitti.

Ma si può anche ritenere che sia ormai di fatto venuta meno in un largo strato della popolazione (non solo e non tanto quella più istruita) la fiducia tradizionalmente riposta nella legge in generale, non soltanto perché appare inosservata, ma specialmente perché non viene più riconosciuta come tale. Si noti che le due spiegazioni non si escludono vicendevolmente anche se la seconda supera e rende insignificante la prima.

IL DIRITTO E LE ALTRE DISCIPLINE

A questo punto vale la pena di ricollegarci con quanto si diceva inizialmente. Il diritto, non solo in Occidente, è nato come sistema punitivo verso chi avesse violato le primordiali regole di convivenza.

Solo successivamente il concetto è andato via via ampliandosi fino a comprendere fenomeni diversi.

L'estensione tuttavia ne ha snaturato il significato: la stretta connessione fra diritto e morale, essenziale al diritto propriamente detto e cioè a quello penale (19) — man mano che lo stato avocava a sé la funzione di supremo regolatore dei rapporti civico sociali, funzione che diventava sem-

(18) Si veda in questo senso di R. Treves « La sociologia del diritto », Milano 1966 in cui a p. 177 riporta il pensiero del sociologo jugoslavo Oleg Mandic. D'altra parte nella stessa Unione Sovietica, specie nell'età staliniana, col Vjsinskij e col Golunskj, si rinunciò alle assai più genuine interpretazioni che in epoca precedente aveva dato il Pasukanis nello sforzo di giustificare alla luce dei testi marxisti la presenza del diritto nello stato socialista, e si pervenne a posizioni chiaramente di comodo, sostanzialmente formalistiche e quanto mai difformi dallo spirito originario.

(19) Indipendentemente dal fatto che questo risultasse scritto o meno (status originario).

pre più preminente rispetto alle altre, confermando così in essa un complesso di altre attività come quella politica o economica — è venuta effettivamente meno (20) e la caratteristica che accomuna le scienze giuridiche non riguarda l'oggetto, ma semplicemente l'identica fonte di esse, cioè lo stato. Paradossalmente sarebbe ancora più esatto dire che l'unico elemento, oltre a quello sovraccennato, che accomuna nel diritto l'attività politica, economica, amministrativa e quella propriamente giuridica, è il fatto di essere state sempre confuse l'una nell'altra in modo tale da essere interpretate dagli stessi studiosi e con gli stessi strumenti.

Un primo limite delle concezioni giusnaturalistiche è proprio stato quello di non aver messo in luce la grave confusione che si celava nel concetto di diritto: la distinzione fra legge positiva e legge naturale è un non senso se non si opera la precisazione metodologicamente necessaria sopra indicata (21).

Le modalità per la stipulazione di un contratto, gli obblighi della pubblica amministrazione di fronte all'istanza di un cittadino, le funzioni di un organo costituzionale dello stato sono problemi risolvibili in base a meri criteri di opportunità. Ma la frode, la violenza si pongono in una prospettiva completamente diversa: il prendere in considerazione da parte della società questi fatti non è « opportuno » ma necessario; sono stati lesi i princìpi che governano la vita e perciò l'intervento sociale risponde come tale e direttamente al fine di rendere giustizia.

Ed è proprio ciò che distingue il diritto dall'organizzazione dei rapporti privati, amministrativi, politici, economici: questa dipende da fattori estremamente diversi quali il grado di sviluppo culturale, sociale, economico, politico dei cittadini e come tale sarà compito loro chiedere o darsi un certo numero di princìpi o di direttive atti a permettere il raggiungimento delle volute finalità. L'estensione o i limiti della proprietà privata o pubblica, dei poteri della pubblica amministrazione, delle funzioni di un ministro, o i modi di partecipazione popolare al governo dello stato, per esempio, potranno essere compresi nelle attività dello stato e magari da questo risolti anche in via normativa, ma la norma non potrà avere che un significato assolutamente formale, indicativo non esclusivo e sarà osservata finché permetterà il raggiungimento dei fini sociali.

Ma di ricerca e di applicazione del diritto si potrà parlare soltanto quando vengano lesi la persona o i beni altrui o quando venga scossa la fiducia sociale con atti od omissioni volontari o colposi di fronte ai quali la società non possa rimanere inerte ma debba adottare i provvedimenti più

---

(20) Cioè, mentre da un lato lo stato è andato impossessandosi dello jus-dicere dandone tra l'altro una formulazione scritta, dall'altro ha esteso la forma e i caratteri propri del diritto-morale a tutte le molteplici attività di cui si caricava col risultato di vanificare la tipicità del diritto-morale.

(21) L'istanza morale che il giusnaturalismo impersona (e non interessa qui distinguere i diversi indirizzi che di esso la storia — anche contemporanea — ci presenta) non può pretendere di pregiudicare quegli aspetti della realtà in cui danno soltanto problemi tecnici o di mera opportunità e che equivocamente viene passata per diritto. Cioè il giusnaturalismo si è sempre lasciato trarre nell'inganno di confondere la politica scienza del conveniente) con l'etica. Con ciò non si vuole scindere ancora una volta le due realtà, ma si tende esattamente al fine opposto di escludere dal fatto politico una sua singolare ed immanente ragione morale.

opportuni ad assicurare riparazioni da un lato e mezzi di pena e prevenzione dall'altro (22).

Solo in questi casi si può parlare di ricerca e applicazione della norma giuridica perché solo in questi casi si pone il problema di rendere giustizia al fine di permettere il regolare svolgimento dei rapporti sociali violati dall'uso della frode, della violenza o da un'ingiustificabile omissione.

NATURA DEL DIRITTO

Quanto si è detto finora, a livello storico e a livello teorico, serve per poter esprimere con le precisazioni indispensabili alcune idee su problemi assai dibattuti quali la natura, la fonte, i caratteri del diritto.

Inteso come abbiamo cercato di configurarlo esso ci appare in termini estremamente concreti, perché ci appare sempre e solo nel momento in cui viene dato il giudizio. Di fronte a un'ingiustizia la società sarà chiamata ad indagare sul fatto da un lato e sulla norma che si pretende violata dall'altro e la sua decisione conterrà il diritto, cioè il tentativo di risolvere il caso nel modo più giusto.

Che non esistano norme di condotta scritte non conta poi tanto dal momento che l'impegno dell'organo sociale giurisdicente non consiste in una interpretazione filologica o teleologica di qualsivoglia volontà, ma nella ricerca di una norma morale infranta, della gravità di questa violazione, del grado di colpa o di dolo che l'ha determinata, delle misure più opportune per la riparazione del danno e per la prevenzione (23).

Ciò che importa in primo luogo notare è che la funzione giuridica così intesa non può essere dalla società rimessa ad un altro organo che non agisca continuamente sotto il suo diretto controllo: la strada della progressiva istituzionalizzazione della funzione giuridica ha portato nella storia ad un suo isterilimento man mano che lo stato se ne impossessava strumentalizzandola ai suoi fini. Questo ad un certo punto si è sentito tanto potente da dichiararsi unica fonte di diritto e da giustificare questo assurdo in una sua pretesa sovranità; ora questo rischio può essere evitato attribuendo alla società, ai suoi singoli membri il compito di scopritori del diritto e non concedendo « immunità » a nessuno, in particolare agli organi dello stato.

Né si creda che la società o le persone da essa scelte diventino arbitri del diritto: essi sono soltanto dei ricercatori, ad essi compete l'invenzione

---

(22) Il diritto dunque si riferisce all'*uomo sociale* (e non all'individuo) e, a dispetto della limitazione che quanto s'è detto sembra comportare, il suo intervento è, come si vedrà, assai ampio.

(23) La corrente del realismo americano, che pure ha messo in luce la concretezza del diritto, la vanità di una sua pretesa certezza, lo stretto rapporto esistente fra norme di condotta e progresso sociale, ha il difetto di non aver attribuito alcuna importanza all'esigenza pregiudiziale di dare al concetto di diritto una precisa configurazione che ne eliminasse gli equivoci storici con cui ci si presenta. K. N. Llewelljn si dimostra spesso consapevole di questa ambiguità (nel diritto « ci sono tante cose da includere, così incredibilmente diverse l'una dall'altra » - cit. da Tarello « Il realismo giuridico americano », Milano 1962, p. 77) ma non sa superare la angusta visione utilitaristica e pragmatistica in cui si arena la dottrina e la giurisprudenza americana.

della norma che permetta per quel fatto e per quel certo momento storico il ristabilimento della pace sociale violata e la ripresa della reciproca fiducia. Il diritto non appare più come un'ipotesi, un sillogismo, un rapporto coercitivo, non è più scritto e perciò nemmeno «certo». Ma è arduo sostenere coerentemente la necessità e dimostrare la verificabilità di quest'ultimo requisito. Già profondamente diversi sono i fatti che si vorrebbero regolati da un'identica norma e risolti nella medesima pena; si pensi poi al grado di colpa o di dolo e dunque alle differenti motivazioni personali che hanno indotto il soggetto all'azione; si pensi infine come sia ugualmente ampia la discrezionalità — non solo nell'interpretazione della norma — del giudice (24).

Il fatto è che non il diritto deve essere certo, ma la persona che agisce deve essere certa di agire per il bene e non a danno della società; il fatto che consegue all'intenzione così come l'indagine sulla buona fede del soggetto saranno il fondamento del giudizio, sia pure ancora inespresso (25).

Diritto non equivale a ciò che oggi viene inteso per diritto penale, frutto di barriere ideologiche e di schematizzazioni, ma si amplia fino a compredere tutti quei fatti e le omissioni — indefinibili e imprevedibili a priori — offensivi del singolo o della società in generale. Pure le sanzioni che il diritto comporterà non potranno essere predeterminate: si tratterà da un lato di riparare all'ingiustizia arrecata, sarà necessario dall'altro prendere quei provvedimenti atti a prevenire il pericolo che tali offese si ripetano: a tal fine le pene e le misure precauzionali adottate dovranno soltanto rispondere al criterio di giustizia e di prevenzione.

DIRITTO E MORALE

Rimangono ancora due problemi di particolare importanza cui accennare, risalenti nel tempo peraltro come l'antitesi tra diritto naturale e diritto positivo: su quali fondamenti etici e ideali si fonderà il diritto, quali garanzie di uniformità di giudizio offrirà ai suoi membri la società.

Illudersi di poter superare e chiarire in poche righe argomenti che hanno impegnato numerosi ed illustri autori in poderosi volumi sarebbe assurdo. E' lecito, tuttavia, supporre che la nuova configurazione che si è cercato sinteticamente di dare al concetto di diritto ed alla sua estensione non possa che giovare ad un successivo tentativo di precisare ulteriormente i rapporti diritto-morale e diritto-società.

Eliminata dal diritto tutta quell'ampia regolamentazione dei rapporti privati amministrativi, politici, internazionali, procedurali, che ne confondevano l'essenza, affidata la funzione di ricerca giuridica alla società

(24) Non sarebbe difficile oggi citare numerose sentenze che danno e del fatto e del diritto interpretazioni completamente divergenti: basti pensare a tutta la materia dei « reati d'opinione » ed ai processi che hanno suscitato maggiore scalpore in questi anni.

(25) Molto belle e molto chiare contro l'assurdità del mito della certezza del diritto sono le parole di un realista americano già citato, J. Frank che in « Law and the modern mind » (New York, p. 20 e ss.) paragona questa pretesa alla tendenza del bambino a cercare sicurezza nella persona del padre.

in quanto tale e non all'organo statale, appare assai più esplicitamente la stretta connessione fra il diritto e la morale (26).

Ma la norma morale violata che la società deve restaurare ed esprimere nella forma del diritto per soddisfare la giustizia e l'uguaglianza dei suoi membri, si mostra talora incerta; il principio viene talvolta capziosamente utilizzato per divergenti interpretazioni; la morale si relativizza per taluno a mere formule soggettive ed utilitaristiche. Oltreché nel tentativo individuale di giustificare moralmente interessi egoistici, ad altro livello le difficoltà evidenziate si spiegano tenendo presenti le motivazioni derivanti da due ordini diversi. Anzitutto le società contemporanee poggiano su princìpi ed interessi talmente confusi e su istituzioni talmente perfezionate e capillari che rendono difficile fino a farlo apparire illusorio qualsiasi tentativo diretto a riconoscere l'esistenza di valori estranei alla macchina dello stato e perciò capace di generare un atto di fiducia in qualcosa di diverso. In secondo luogo la deprecabile confusione fra stato e società, alimentata nella storia a favore del primo termine da una tendenza pessimista pervicacemente radicata nelle opere di scrittori politici e giuridici, non ha mai permesso un discorso che superasse l'antitesi senza apparire utopico.

D'altro lato se pare semplicistica la pretesa che i princìpi etici — cioè i princìpi che regolano la vita dei singoli membri della società — si possano individuare ed estrarre con facilità, uniformità e sicurezza, non meno discutibile è l'opinione di chi li riduce a pure affermazioni soggettive e strumentali: se in proposito è lecito fare riferimento alla situazione odierna, si potrebbe dire che il reato d'opinione (che suppone la pluralità delle opinioni morali) e l'omicidio mettono in crisi rispettivamente l'una e l'altra posizione.

Ma si può pure ritenere che la comprensione e la successiva applicazione della norma morale non sia un processo perennemente identico, in definitiva statico, ma che la storia maturi e perfezioni vecchi rapporti superandoli in termini nuovi cui solo l'individuazione di un più evoluto principio etico può recare giustizia. Naturalmente il cammino su cui muove la storia, così come le nuove situazioni che essa ci presenta, sono spesso difficili da individuare e da comprendere e per conseguenza le norme morali appaiono spesso superate, il diritto incerto e la giustizia discutibile (27).

Questo rischio però — se tale lo riteniamo — si corre anche e in modo assai più clamoroso nell'attuale regime positivista che sta assistendo in concreto alla sconfessione degli equivoci sui quali poggiava.

Le gravi dispute che dividono la giurisprudenza — non solo italiana — investono i punti più delicati della concezione statalista; basti indicare le polemiche sorte sul problema di una interpretazione « evolutiva » del diritto

(26) La regolamentazione privata, amministrativa, la legge non interesseranno il diritto se non in quanto una loro eventuale inosservanza leda la libertà di taluni, provochi un'ingiustizia sostanziale e perciò l'intervento giuridico non sarà sollecitato per l'inosservanza in questione, ma per riparare al turbamento — ingiusto oggettivamente — indotto nella fiducia sociale.

(27) Di qui ancora più indilazionabile si fa l'esigenza che il diritto — realtà che condiziona tutta la vita sociale — nasca dallo studio, dalla discussione, dalla partecipazione, non sia frutto individuale ed illuministico, ma risultato dell'impegno costante e sofferto di tutti.

(28) o a proposito dei due poli « certezza » e « giustizia », per non parlare di altri temi pure scottanti, per rendersi conto di quanti e quali attriti sia pervaso l'attuale sistema. D'altra parte se fino ad alcuni decenni orsono era facile prevedere la direzione di un lento sviluppo sociale e il ricorso alla norma scritta — come garante di un certo percorso — poteva forse ritenersi soddisfacente, oggi una soluzione siffatta appare problematica ed inefficace: in questo senso anche lo sperare nella riforma dei codici, da anni attesa inutilmente, è privo di prospettive.

L'unica alternativa ad una crisi perenne del legalismo contemporaneo consiste nel ricondurre il diritto, dopo tanti traviamenti, al suo vero essere e nell'affidarne la funzione al suo interprete naturale (29).

Ad un mutamento così radicale del vivere sociale dovrà logicamente accompagnarsi un'adeguata presa di coscienza dei suoi membri, che da soggetti passivi di un diritto, di una giustizia imposti, si trasformeranno nella loro totalità in ricercatori, giudici di loro stessi. Così reinterpretato, il diritto, per quanto ovviamente sempre collegato con un precedente turbamento della giustizia sociale, sembra assumere un significato nuovo, creativo e porsi come fattore di comune maturazione e di progresso.

L'ATTIVITA' POLITICA

Abbiamo configurato il diritto come sforzo d'interpretazione di una norma morale inespressa, capace di prevenire, riparare e lenire un fatto attuale o eventuale dannoso del singolo o della società al fine di soddisfare l'idea di giustizia; abbiamo ritenuto che solo ad un organo che agisca sotto il continuo controllo sociale possa essere attribuita una funzione così vitale e delicata.

Abbiamo dato al diritto un significato univoco, abbiamo però separato da esso tutta quell'ampia regolamentazione dei rapporti privati, amministrativi, costituzionali che nelle odierne concezioni ne costituiscono parte integrante. Si è detto come nella storia il campo giuridico fosse stato via via ampliato fino a comprendervi tutti quei fenomeni per i quali si prospettava l'opportunità di un'esposizione normativa (30): l'opportuno di-

---

(28) Tendenze a favore di un'interpretazione evolutiva manifestano ad esempio con diversi accenti il Calamandrei (« La funzione della giurisprudenza nel tempo presente », Napoli 1965, p. 598 e ss), l'Ascarelli (In tema d'interpretazione ed applicazione della legge, in Problemi giuridici, Milano, 153 e ss.), il Capograssi (Opere, V, p. 88 e ss.) mentre ripropongono le tesi tradizionali tra gli altri, il Betti (L'interpretazione della legge e la sua funzione evolutiva, Jus, '59, p. 216 e ss.), il Rotondi (Interpretazione della legge, in Novissimo digesto, VIII, p. 895).

(29) Cioè al popolo.

(30) Non che la normativa sia una caratteristica del diritto, perché come si è visto ai primordi della storia nota, la tradizione giuridica era in generale verbale. E' con l'uso generalizzato della scrittura che sorge il formalismo, anche perché è a questo punto che lo stato si assume via via in esclusiva il monopolio giuridico. Generalizza poi l'uso formalistico-normativo alle nuove funzioni che va assumendo in quanto ciò gli permette di ripetere anche per altre attività (amministrativa, economica, ecc.) l'osservanza e l'obbligatorietà dovuta alle norme morali, senza bisogno di addurre altre e più complicate motivazioni.

ventava normativo, il normativo diventava obbligante e siccome l'unico parametro di norme obbliganti per eccellenza era quello giuridico, si operava a favore di quell'ampio e nuovo materiale pure quest'ultima caratterizzazione. Poco importava se l'ibrida estensione finiva col confondere la concreta natura del diritto con una lunga serie di astratti e discutibili formalismi equiparando il necessario con l'utile, l'ingiusto con l'inopportuno. Anzi l'equivalenza non poteva che essere di giovamento al potere, dal momento che l'indiscussa obbedienza al diritto veniva reclamata surrettiziamente anche per tutta quella normativa che con ben diversi criteri avrebbe dovuto essere proposta (31). I modelli istituzionali dello stato, espressi nella sua costituzione sono studiati in una delle tante discipline giuridiche che si chiama appunto diritto costituzionale: esso espone i vari tipi di stato, di governo, di partecipazione popolare alla cosa pubblica, indica i caratteri e le funzioni che la nostra costituzione assegna a tali organismi e così via.

Se si ritiene di dare un termine appropriato alla materia in oggetto, viene naturale l'uso dell'aggettivo « politico ». Essa concerne i rapporti fra cittadini, stato e cittadino, organi dello stato e perciò lo studio di questi problemi è uno studio di problemi eminentemente politici da considerarsi a livello storico, filosofico, sociale. Stranamente invece l'essenza di questa disciplina viene distorta, il suo studio diventa un pedante alternarsi di formule, la discussione viene compromessa dall'equivoca configurazione che la riduce in schematici esercizi interpretativi, la sua natura, teoricamente così aperta all'adeguamento storico, viene immobilizzata nel tempo (32).

L'espressione « diritto costituzionale » qualifica un materiale che nulla ha a che vedere col diritto e lo costringe in un abito che farà comodo forse a chi detiene il potere, ma che in realtà serve soltanto a nasconderne l'essenza. In uno stato evolutivo e democratico le discussioni attorno alla migliore organizzazione delle pubbliche istituzioni, cioè le discussioni politiche, dovrebbero coinvolgere la generalità degli associati monopolizzandone quasi gli interessi culturali. Accade invece che questi eminenti fatti politici anziché essere offerti ai cittadini onde stimolarne osservazioni, critiche, prese di posizione, ipotesi costruttive, vengono sottratti alla pubblica discussione e preservati negli innocui filtri dell'interpretazione giuridica da ogni « politicizzazione ». La parola « politica » nella nostra società ha perso tutti i suoi connotati, non ha alcun riferimento concreto se non deteriore, al punto che gli studiosi della « scienza politica » non sapendo come difendersi dal giuridismo invadente, si perdono in vaniloqui su argomenti di pura accademia.

E' necesario che alla realtà politica vengano restituiti i suoi contenuti, fra i quali si collocano in primo piano lo stato, le sue istituzioni, i rapporti coi cittadini, il vigile ed assiduo controllo che questi devono esercitare nelle forme più consone a mantenere ed accrescere la libertà: distrarre questi

(31) Ad esempio criteri di convenienza, semplicità, efficienza, che — essendo valutazioni sfornite dell'evidenza e della comprensibilità diretta che caratterizzano normalmente le norme morali (indipendentemente dalle difficoltà che la loro attuazione storica comporta) — possono ottenere obbedienza solo se effettivamente sorrette da risultanze positive e conformi agli scopi che si propongono di raggiungere.

(32) Cos'hanno a che vedere col diritto le istituzioni con cui lo stato soddisfa le necessità sociali? I cittadini hanno il dovere di discuterle, di perfezionarle, mutarle, toglierle: non hanno altra ragion d'essere che non sia la funzione che svolgono.

problemi dal loro alveo politico-culturale a favore d'un malinteso diritto costituzionale che li irrigidisce dogmaticamente non serve ad altro che a rendere sempre più incolmabili le barriere fra stato e società e insuperabili le conseguenti fratture.

Il fatto che lo stato tenda a realizzare i valori di libertà e di giustizia, non esige che i meccanismi storici all'uopo configurati vengano formalizzati normativamente; si correrebbe il duplice rischio di dover assistere al loro precoce svuotamento e logoramento, senza per contro — come la storia recente ha dimostrato — essersi validamente garantiti da eventuali pericoli di dispotismo.

La pretesa che le norme di una costituzione siano la fonte e il parametro dell'azione politica non deve modellarsi su astratti principi, ma adeguarsi alla realtà storica della società, soddisfacendo ai valori (prima di tutto la libertà) e ai bisogni cogli istituti più opportuni. A questo fine potranno rivelarsi di ben maggiore utilità anziché le rigide categorie del diritto quelle di un rinnovato pensiero politico-culturale notoriamente più inclini al rinnovamento che non alla conservazione di quanto costituito (33).

L'AMMINISTRAZIONE PUBBLICA, LA REGOLAMENTAZIONE DEI RAPPORTI PRIVATI

E' una necessità sentita da tutti i cittadini quella di poter contare nei rapporti reciproci di minore importanza, come quelli commerciali, lavorativi, o nei rapporti con gli organi del governo, su una serie di regole o di parametri che ne agevolino lo svolgimento. Come stipulare un certo contratto, quali clausole si possano opportunamente apporvi, come dare ad esso la necessaria pubblicità, come e con quali modalità chiedere un certo servizio alla pubblica amministrazione sono tutti problemi ai quali una regolamentazione uniforme non può che giovare (34).

Oggi questa materia è minuziosamente regolata da appositi codici o leggi emanate dallo stato e viene qualificata come diritto privato e diritto

(33) La storia greca costituisce al riguardo un esempio illuminante. La città in Grecia è un organismo che vive e respira per gl'individui e per mezzo di essi e la discussione politica come lo sviluppo del correlativo pensiero ne costituiscono il momento dinamico. La politica in Grecia è foriera di libertà e partecipazione: i limiti che ineriscono a detta civiltà (schiavitù, assenza di una visione politica universale), considerati storicamente, non pregiudicano il parametro autenticamente politico che ne è alla base.

(34) Si noti però che anche qui vale ciò che si è già affermato del diritto costituzionale: ci troviamo nell'ambito del conveniente, dell'opportuno e ciò vale a dire che questa regolamentazione è puramente funzionale ai fini temporanei cui tende lo stato o la società e per conseguenza un'economia liberistica si orienterà verso rapporti ed istituti dissimili da quelli propri di un'economia socialista. Ma allora il problema di una scelta fra questi due sistemi e fra gli altri innumerevoli escogitabili non riguarda certo detta regolamentazione che n'è soltanto il risultato. Assunte talune finalità politiche (peraltro sempre discutibili), individuate le strutture più consone ad una loro concretizzazione, si può vedere come l'organizzazione dei rapporti privati e la soluzione dei relativi conflitti diventi un problema puramente tecnico. Lo stesso vale per l'amministrazione dello stato. Se poi la società riterrà ingiusta la finalità politica dello stato, la struttura all'uopo creata o la singola norma dell'organizzazione privata o amministrativa, allora la stessa società potrà, facendo ricorso al diritto, rimuoverla.

amministrativo. Come si è già detto la ragione di questa qualifica è da ricercarsi nel fatto che la sua osservanza da parte dei destinatari è obbligatoria, ancorché un'eventuale trasgressione non dia luogo ad un intervento autonomo dello stato. Anche in questo caso non pensiamo si possa parlare di norme giuridiche: esse non sono che uno dei possibili modelli di comportamento, non sempre i più opportuni; la loro obbligatorietà deriva solo dal fatto che lo stato ne pretende l'osservanza.

In una società più evoluta si potrebbe tranquillamente ritenere lecito in generale l'uso di forme diverse da quelle indicate, purché non sottenda l'intenzione di recar danno ad altri o di evitare il soddisfacimento di qualche obbligo sociale.

A tal fine la regolamentazione scritta di questa materia — la cui complessità è oggi acuita dall'ininterrotto sviluppo dei rapporti privati da un lato e dall'intervento sempre più massiccio della pubblica amministrazione dall'altro — dovrebbe essere snellita dai formalismi eccessivi e pedanti con cui ora ci si presenta. Basterebbe ad esempio l'esposizione di taluni principi (35), importantissimo sarebbe l'obbligo a render pubblici — a fini intrinseci e non tanto fiscali — tutti gli atti di una certa importanza. In una società che persegue il raggiungimento di un più alto grado di libertà, la pubblicizzazione di tutti gli atti (anzitutto quelli del governo) pare un requisito da estendere costantemente. Così nell'ambito amministrativo l'apparato burocratico dovrà evolversi verso una maggiore responsabilizzazione personale affinché esso venga a perdere l'anonimato ipocrita che oggi lo contraddistingue ed ogni impiegato e funzionario si assumano di fronte agli utenti la piena responsabilità dei loro atti. Ciò ad evitare che le leggi e i regolamenti servano da paravento all'immobilismo o peggio all'inettitudine di coloro che pretendono di attenervisi.

La pubblica amministrazione infatti provvede ai bisogni sociali e la sua strutturazione deve tendere nel modo più opportuno a questo scopo; le leggi, i regolamenti, le singole norme perderanno la loro efficacia quando anziché favorire ed agevolare intralceranno il soddisfacimento dei bisogni (36).

Naturalmente nell'ampio dispiegarsi dei rapporti privati e pubblici ci saranno sovente richieste d'intervento giuridico: omissioni o comportamenti colposi o dolosi, minacciando la buona fede e la reciproca fiducia, causando ingiustizie di diversa entità, esigeranno per sé soli — indipendente-

(35) Il problema di come debba avvenire la regolamentazione dei rapporti privati, se in modo codistico o per princìpi generali, una volta che questa materia venga « degiuridicizzata » ha scarsa importanza. Parrebbe tuttavia più opportuno un sistema fondato sui principi generali in quanto la libertà delle forme non contrasterebbe affatto con il soddisfacimento dei fini, anzi impedirebbe gli abusi frequenti nell'attuale regime (e spesso efficaci) di rispettare la forma e di tradire la sostanza della norma.

In questi ultimi tempi, parallelamente all'orientamento rivalutativo dell'opera della giurisprudenza — in senso che si potrebbe definire « creativo » — taluni giuristi hanno appunto proposto un sistema che, abbandonando il formalismo codicistico, si fonda su principi generali (Cotta, « Il giurista e la società in trasformazione » Justitia, '66, p. 279 e ss.; Rodotà, « Ideologie e tecniche della riforma del diritto civile » Riv. Dir. Commerc., '67, I p. 83 e ss.). Al giudice spetterebbe « il compito del continuo completamento e aggiornamento del sistema » (Cotta, op. cit., p. 297). E' difficile valutare appieno l'opportunità e la realizzabilità di queste tesi nel contesto attuale.

(36) E' soltanto un esempio questo, ma di grande importanza. Sia a livello personale che politico non esiste un sistema di garanzie che possa prescinderne.

mente dall'osservanza o meno di una norma — che la società giudichi ed adotti le misure e i provvedimenti del caso. Ma l'intervento del diritto anche in questa materia, svolgerà la medesima funzione che abbiamo espresso più sopra: sarà suo compito interpretare la norma morale e riportare la giustizia laddove se n'è verificata l'offesa (37).

Quanto s'è detto dell'organizzaione dello stato, vale anche per i rapporti tra questo e le altre comunità e istituzioni internazionali, così come le osservazioni a proposito della regolamentazione dei rapporti privati e amministrativi valgono pure per quelle altre branche in cui viene suddiviso il diritto privato (38).

Aggiungiamo ancora che la famosa distinzione fra diritto pubblico e diritto privato — risalente al parametro originario, il diritto romano, — nel nostro tentativo non ha più ragion d'essere. Al diritto abbiamo cercato di dare un significato unitario talché in esso le due categorie si perdono.

Come conseguenza raggiungono una piena autonomia la politica, l'amministrazione pubblica, la regolamentazione dei rapporti privati, alle quali potrà giovare uno studio più spiccatamente sociologico.

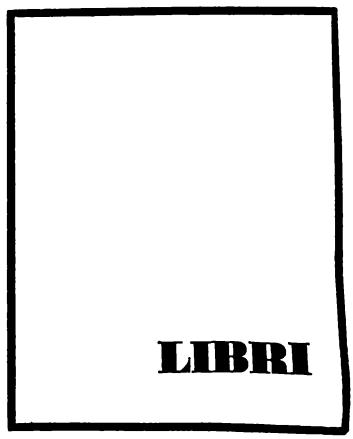
Alle tesi esposte può recare un certo pregiudizio la sinteticità: si è sorvolato o addirittura non si sono prese in considerazione una serie di questioni, di difficoltà anche di notevole importanza.

Per i fini che ci eravamo proposti può essere ritenuto sufficiente l'aver offerto alcuni spunti da cui partire per una più profonda analisi del tema: anche se troppo spesso eluso, in questo momento storico esso appare estremamente attuale.

SANDRO STROZZI

(37) E anche a questo proposito la società dovrà escogitare forme di controllo non solo politiche ma anche tecniche.

(38) Si fa perciò una netta distinzione fra questi due casi: quello in cui in materia civilistica o amministrativa si ponga un problema puramente interpretativo, tecnico in definitiva, dal caso in cui si denunci il comportamento colposo o doloso di una delle parti o di un terzo interessato in qualche modo alla fattispecie in discussione. In questo secondo esempio si avrà l'intervento giuridico della società, nel primo sarà più opportuno ricorrere ad una diversa forma di garanzia.


LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget Bozzo
Bonifacio Baroffio
Filippo Garrone
Ennio Innaurato
Filippo Liverziani
Felice Molinaro
Giorgio Sola

VLADIMIR SERGEEVIC SOLOVIEV: «SULLA DIVINOUMANITA' E ALTRI SCRITTI» - Introduzione e traduzione di P. Modesto, edizioni Jaca Book, Milano 1971, pp. 218.

La Jaca Book rende disponibile al pubblico italiano un libro di Soloviev, che ha conosciuto finora un'unica versione in una lingua occidentale, la versione inglese del 1944. Oltre alle «Lezioni sulla divinoumanità», il libro contiene il racconto in chiave scherzosa dei tre «appuntamenti con la Sapienza», il breve saggio su «I princìpi filosofici del sapere integrale» e infine gli ultimi capitoli de «La critica dei princìpi astratti». Il libro contiene il primo saggio di Soloviev sulla Sofia, la sapienza divina. Il Soloviev pone come oggetto della sua ricerca il fondamento divino dell'umanità: che cosa significa l'umanità per Dio?

Soloviev si rifà a un'interpretazione trinitaria del problema dell'uomo e della creazione. La persona del Verbo «presuppone necessariamente quello in cui la Divinità si rivela... Poiché Dio esiste eternamente come Logos, ossia come Dio agente, bisogna presupporre l'esistenza eterna di elementi reali che accolgono l'azione divina». In questo senso il Verbo presuppone *ab aeterno* l'umanità, come il termine del suo manifestarsi. Il Soloviev afferma che il Verbo contiene necessariamente in sé il mondo, cioè che il carattere di manifestazione proprio della seconda persona della Trinità implica eminentemente l'uomo come causa, fondamento e principio del mondo. «Le forze divine formano l'unico organismo integrale, assolutamente universale e assolutamente individuale, del Logos vivente: anche tutti gli elementi umani formano un analogo organismo integrale, universale e individuale insieme: l'organismo panumano come eterno corpo di Dio ed eterna anima del mondo. Siccome quest'ultimo organismo, cioè la sofia, già nel suo essere eterno consta di molti elementi, di cui è l'unità reale, ciascuno di questi elementi in quanto parte necessaria della divino umanità eterna deve essere riconosciuto eterno nell'ordine assoluto o ideale. Così quando parliamo dell'eternità dell'umanità, intendiamo implicitamente l'eternità di ciascuna persona singola...». Il Verbo contiene dunque l'essere ideale della umanità e del mondo, e lo contiene come un'unità: questa unità dell'uomo e del cosmo in Dio è la divinoumanità, la teandria. Essa è il fondamento del reale, il vero essere delle cose che noi conosciamo nella loro dimensione esistenziale. Così in Soloviev la metafisica si muta in escatologia e in cristologia: la divinoumanità (l'essere ideale eterno dell'uomo, del mondo, del loro divenire) è il fondo autentico delle cose: non le immanenti forme di Aristotele né le idee separate di Platone. E' la divinoumanità che rende eterno ciò che, nel verso umano, appare come divenire. Noi comunichiamo attraverso il mondo fenomenico con la bellezza dell'universo fondante e reale, la divinoumanità. Così Soloviev vede il cosmo radicato nell'uomo e l'uomo radicato in Dio: ed evita ogni mero estrinsecismo dell'uno per rispetto all'altro. La divinoumanità media tra l'essere divino e l'ordine dell'apparenza sensibile: il tutto è in Dio nel modo di Dio.

Abbiamo qui accennato alla positiva risoluzione del platonismo e della metafisica nel quadro della tematica trinitaria ed escatologica.

Tuttavia nell'ulteriore elaborazione, in cui Soloviev affronta il problema del male, la nozione di Sofia si complica con quella di anima del mondo, giungendo a una sintesi non chiara. Soloviev vede l'unità e la totalità come dialettiche tra loro. La totalità include infatti in sé l'idea di molteplicità unificata. Ma se la totalità è unificata nell'unità divina, essa rimane qualcosa di non unificato nella dimensione creaturale. La Sofia ha per Soloviev un doppia dimensione: in quanto è unita a Dio, essa è la perfetta creazione che trascende tempo e

spazio: in quanto invece essa si differenzia da lui, è anima del mondo, tensione verso la perfetta unità e infinita disposizione alla molteplicità, Il punto critico, in cui la visione di Soloviev sfiora temi gnostici, è l'idea di un « peccato » dell'anima del mondo, che presuppone la sua libertà e personalità: « l'anima del mondo può scegliersi l'oggetto della propria aspirazione vitale ».

Il peccato dell'anima del mondo è possibile perché essa viene vista come un soggetto distinto, capace di accettare il Logos e di diventare così Sofia, oppure di rimanere nel suo stato di « illimitata potenza d'essere *(to àpeiron)* ».

In questo punto, la concezione del Soloviev rimane oscura: dobbiamo intendere la descrizione del « peccato » dell'anima del mondo come una versione del peccato di Adamo? Non sembra, nonostante ci sia il parallelo della identificazione tra Sofia e umanità del Cristo. Soloviev non pone formalmente questa connessione. La anima del mondo è vista nelle forme di una potenzialità pura, e ciò tra l'altro rende quasi incomprensibile che le si possa attribuire personalità e responsabilità. Qui piuttosto il Soloviev sembra avere cercato di trovare una versione ortodossa delle speculazioni gnostiche della caduta di Sofia, senza fare di Sofia qualcosa di appartenente al mondo divino, ponendola piuttosto come la figura stessa della creazione.

L'anima del mondo cade per un suo atto libero, come Adamo: ma, diversamente dalla posizione gnostica, la molteplicità in cui cade non è da distruggersi, ma è da redimersi. Non esiste in Soloviev l'idea di una materia frutto di un malvagio demiurgo (anche se il termine demiurgo compare, una sola volta e con incerto significato: vedi pagina 171) ma invece la idea di una pura potenzialità che viene pienificata dal Logos. Ogni grado della vita è così un frutto e una tappa di Sofia. Il Logos, introducendo le forme nell'*apeiron*, costituisce Sofia pienificando l'anima del mondo. Così nel Soloviev si afferma una visione evolutiva della vita, che coincide con la pienificazione dell'anima del mondo da parte del Logos e con la costituzione di Sofia, perfetta divinoumanità che preesiste in Dio e si costituisce alla fine dei tempi.

Chi ha avvicinato, come il padre Truhlar, Soloviev a Teilhard de Chardin, ha avuto certo ragione perché in ambedue i pensatori l'ordine cristico è visto come il vertice del cammino del mondo, il supremo frutto dell'evoluzione della materia informe verso la perfezione della forma.

In Soloviev la dimensione della preesistenza è tuttavia una parte integrante del pensiero, che è così ad un tempo più complesso e più tradizionale di quello del Teilhard. E' necessario interpretare la differenza tra anima del mondo e Sofia, tra livello della potenzialità e livello della attualità piena come una sorta di peccato cosmico?

Ciò non ci sembra necessario alla coerenza del sistema del Soloviev. Questa idea è, infatti, attenuata nella più matura opera del Soloviev: « La Russia e la Chiesa universale ». Qui l'anima del mondo è la creaturalità pura, « la materia prima ed il *substratum* del nostro mondo creato ». La spiegazione della differenza tra mondo in Dio e la creaturalità quale principio del divenire dal meno verso il più e della negazione del male è fatta in termini diversi. La potenzialità negativa della totalità, cioè la molteplicità, esiste in Dio come « potenza pura, base occulta della saggezza eterna ». Il Padre abbandona a se stesso questa potenzialità che manifesta il suo lato anarchico. L'idea di un peccato dell'anima del mondo qui non esiste più. Il tema è stato ripreso a un livello più organico e coerente. Non è stata neppure conservata nell'opera più matura la singolare idea che l'occidente avrebbe fecondato l'oriente, perché la fecondazione della Madre divina, la Chiesa orientale, da parte del principio attivo umano deve produrre la libera divinizzazione dell'umanità.

Le lezioni sulla divinoumanità mostrano che il pensiero di Soloviev era formato nelle sue linee fondamentali

nei tardi anni '70, e che esso riceve la sua forma definitiva al finire del secolo.

Il Soloviev è un pensatore che deve esercitare ancora tutto il suo ruolo di teologo, di profeta e di maestro dello spirito: la sua idea della Sofia divinoumana merita ancora tutta la nostra attenzione. E' la base di una ecclesiologia che unisce oriente ed occidente e apre uno spazio ad Israele. Dalla predicazione di Soloviev (è un fatto poco noto, che è raccontato dall'Evdokimov in « Le Christ dans la pensée russe ») nacque a Kichinev un movimento giudeo-cristiano. Un rabbino fondò una sinagoga cristiana, in continuità diretta con le comunità apostoliche, senza riattacarla e nessuna Chiesa. Le ultime parole di Soloviev furono una preghiera in ebreo per il popolo ebreo.

G. B. B.

ERNST BLOCH: « ATEISMO NEL CRISTIANESIMO » - (Chi vede me vede il Padre) - Traduzione di F. Coppellotti, Feltrinelli editore, Milano 1971, pp. 332.

Il tentare nel secolo XX l'impresa di Marcione può essere impossibile, pure Ernst Bloch l'ha tentata: ci ha offerto una lettura della Bibbia in cui tutto ciò che si connette all'idea di creazione e di legge, di Creatore e di Legislatore è rigorosamente espunto. La vera Bibbia di Bloch è l'annuncio della sostituzione dell'uomo al creatore, della pienezza futura umana al mondo del creatore e del legislatore.

La tecnica cui Bloch ricorre è la contrapposizione tra l'escatologia e la creazione, tra il nuovo e l'antico. Poiché il sorgere del nuovo e il venir meno dell'antico è proprio della Bibbia (la « nuova creazione ») allora il Bloch può tentare, come la gnosi, come Marcione, una lettura dialettica di nuovo e di antico, interpretando la dinamica del Regno come l'avvento della presenza dell'uomo mediante la negazione di Dio.

Questo non è un libro di esegesi, né un libro di filosofia: è concepito piuttosto come un libro di spiritualità, di religione. Alla modestia dello impianto teoretico corrisponde la dovizia delle allusioni, delle immagini, dei riferimenti che coprono l'andamento iterativo dell'esposizione.

Si può seguire indefinitamente questo libro, facendo il conto con sempre diverse immagini, ma con una sola idea (e anche questa appena abbozzata). E' possibile affermare un trascendimento totale della realtà presente senza affermare al tempo stesso la realtà della trascendenza? E' possibile esprimere un divenire che trascenda interamente il suo fondamento, senza cadere in una contraddizione logica e in una prospettiva senza senso?

Il Bloch respinge ogni discorso che si ponga su un piano razionale, e non senza coerenza. Non è la ragione che egli cerca, ma una mistica del principio novatore e assoluto dell'uomo in lotta con il mondo.

Il pensiero del Bloch ha una tradizione, a cui egli si riferisce. Essa è appunto legata a tutte le mitiche dualiste, dalla gnosi alla Kabbala. La Kabbala rimane fedele a una prospettiva monoteista, pur introducendo, con l'idea del ritirarsi di Dio, uno spazio autonomo per il potere dello uomo. Ma tutte queste posizioni hanno conservato un rapporto con una idea di Dio e rendono dunque comprensibile uno spazio di pienezza ulteriore per l'uomo. Invece la posizione del Bloch non ha conservato questo spazio, e l'ateismo cui Bloch si riferisce non è la semplice negazione del « Dio di questo mondo », come nella gnosi, ma del mondo divino stesso, che lo gnosticismo ammette. In questo modo è assai difficile compren-

dere la prospettiva dell'autore se non come l'affermazione dell'uomo quale principio di assoluto divenire, di divenire verso l'assoluto. La plausibilità e il significato di questa affermazione non sono mai razionalmente discussi: in realtà, il fondamento del discorso di Bloch è la sacra Scrittura. Bloch scrive da teologo ermeneuta, non da filosofo.

Ci troviamo all'uso diretto della Bibbia quale libro sacro per fondare il regno dell'uomo, signore di un nuovo eone, che abroga il tempo di Dio: abbiamo, in breve, l'uso ateo della sacra Scrittura. Come in Feuerbach esiste qui una separazione del religioso dal divino: ma tra Bloch e Feuerbach vi è una grande differenza. Feuerbach si pone all'interno della dimensione filosofica, Bloch all'interno della dimensione sacrale.

La Bibbia rivela per Bloch delle nuove profondità, è come l'apertura su un mondo nuovo, su possibilità ancora non nate. Come l'ateismo, anche la rivoluzione si fonda sulla rivelazione.

Questa riscoperta della sacralità ha trovato in Bloch un annunciatore che non impone per via di dimostrazione, ma offre una nuova lettura dei testi sacri.

Il Bloch è considerato per il suo *Das prinzip Hoffnung* il fondatore della teologia della speranza svolta poi dal Moltmann. Anche nel Moltmann vive il dualismo del Bloch, giacché egli parla dell'escatologia come di una nuova *creatio ex nihilo*. Nel nostro autore la dimensione del paradosso è ancor più manifesta: egli fonda la speranza su una cesura radicale con il presente e con il reale includendo inevitabilmente nel reale anche il razionale.

L'escatologia di Bloch e il suo nuovo eone non hanno continuità con l'essere presente e negano il valore e la realtà dell'essere eterno. Il loro stesso significato è oscuro e sembra coincidere con l'attuazione dell'utopia, con la nuova dimensione umana ipotizzata da Marx. Che cosa sia il nuovo eone, quali dimensioni abbia, come possa essere conosciuto se ancora non è, sono problemi che lo autore non affronta.

Questa sacralità atea sembra escludere un discorso razionale in ragione del suo stesso principio: la sua assoluta novità. Se si spezza il rapporto tra escatologia e preesistenza, tra il Regno nell'uomo e il Regno preesistente in Dio, un uso della ragione nel dissenso del sacro non appare possibile.

Non ci sembra che la via aperta dal Bloch sia un sentiero percorribile: esso è un sentiero che ci sembra veramente « interrotto », nel senso fatto proprio da Heidegger: cioè che non conduce in nessun luogo.

G. B. B.

GEORGES GURVITCH: « LE CLASSI SOCIALI » - Traduzione di P. Quartana e G. Piras, introduzione di T. Sorgi, Città Nuova editrice, Roma 1971, pp. 290.

La divisione dei membri di una società in classi o strati disposti secondo una gerarchia di ricchezza, prestigio e potere è un aspetto importante e quasi universale della struttura sociale. Come tale ha sempre attirato l'attenzione di filosofi, storici, economisti e sociologi.

Il concetto di « classe » è oggi uno dei più diffusi nelle scienze sociali: decenni di lotte politiche e movimenti rivoluzionari, insieme alla propagazione del marxismo e allo sviluppo della letteratura sociologica, lo hanno reso universalmente familiare. Eppure il suo contenuto è tutt'altro che chiaro. E' raro trovarne delle definizioni univoche o per lo meno concordanti, è raro trovare descrizioni della struttura di classe di una società

fatta sulla base di categorie analitiche e terminologiche omogenee: più spesso, le interpretazioni della sua importanza nella moderna società industriale, sono largamente divergenti.

Per quanto sia possibile raccogliere migliaia di titoli in tutte le lingue e formare delle biblioteche sul tema delle classi, i contributi risolutivi su questo che sembra essere il settore privilegiato della ricerca sociologica continuano a scarseggiare.

Tale constatazione diventa ancor più rilevante se si ricorda che già all'inizio del secolo c'era chi identificava l'oggetto della sociologia proprio con lo studio delle classi sociali (Artur Bauer: « *Les classes sociales* », 1902) e che, solo pochi anni fa, il sociologo tedesco Ralf Dahrendorf ha identificato l'inizio dello studio in termini scientifici della disuguaglianza sociale con la data d'origine della sociologia.

Secondo l'opinione di questo autore, per tutti i pensatori che hanno riflettuto sulle strutture della società, prima del '700, da Platone ad Aristotele, da Cicerone a Tacito, da Agostino a Tommaso, il fenomeno della diseguaglianza umana è stato assunto di volta in volta o come un fatto « naturale », o come « generato da Dio » o, anche, come « opera del demonio ».

Per Platone gli uni erano nati dall'oro, gli altri dall'argento; per Aristotele gli uni sono per natura padroni e gli altri schiavi; perfino il pensiero cristiano dell'uguaglianza di fronte a Dio non impedì ai teologi e ai politici medievali di attenersi alla idea che si ritrova sempre in molteplici formulazioni: « Dio ha creato gli uomini in alto o in basso e ha ordinato le loro condizioni sociali ».

Solo nel XVIII secolo, continua Dahrendorf, questo dato di fatto naturale e divino dell'ineguaglianza degli uomini si pone improvvisamente come problema. Contemporaneamente incomincia la storia della sociologia come ininterrotta storia delle trattazioni scientifiche di questo singolo problema.

Pur senza condividere questa eccessiva semplificazione delle origini della sociologia, non si può negare che l'indicazione temporale suggerita da Dahrendorf collochi nella giusta luce quel rapporto di interdipendenza che intercorre fra sociologia e società industriale, rapporto che si realizzò per la prima volta, tanto in Inghilterra quanto in Francia, quando la legittimità del sistema di privilegi esistenti venne scossa dalle seguenti domande: veramente Dio ha creato alcuni uomini in alto ed altri in basso? sono le differenze sociali un dato di diritto naturale e quindi ereditarie? è veramente l'uomo ciò che è nato o non è piuttosto ciò che egli ha?

La rivoluzione industriale era alle sue prime manifestazioni e già alcuni pensatori e ricercatori riconoscevano che stava sorgendo un nuovo tipo di società in cui l'ineguaglianza tra gli uomini si sarebbe fondata su criteri diversi da quelli tradizionali.

Da allora il concetto di classe è entrato a far parte della scienza che ha per oggetto l'uomo in società, è diventato un canone di intepretazione della storia, ha acquistato una dimensione ideologica e, come tale, è stato invocato per conservare una certa distribuzione del potere o per rovesciarla. Contemporaneamente è diventato un campo di dibattiti teorici, un modello di ricerca per l'analisi sociale, uno dei temi centrali della letteratura sociologica contemporanea.

Tra le opere che hanno posto lo studio delle classi, quale è emerso nelle opere dei classici del pensiero sociologico, come tema centrale di dibattito, il libro in questione del Gurvitch è senza dubbio una delle più importanti.

Nato come serie di lezioni tenute alla Sorbona nell'anno accademico 1953/54, il libro comprende, oltre al testo stenografico delle conferenze, una selezione di citazioni che gli conferiscono quasi una dimensione antologica. Diviso in tre parti, nella prima vengono analizzate le principali definizioni ed intepretazioni delle classi sociali date da Marx e dai marxisti di « diversa obbedienza » quali

Kautsky, Lenin, Bukharin, Bernstein e Lukacs.

Nella seconda parte vengono prese in esame le concezioni non-marxiste formulate sia da economisti più o meno sociologizzanti, Schmoller, Pareto, Weber, Schumpeter, sia da sociologi propriamente detti: Halbwachs e Sorokin. La terza parte, infine, contiene l'esposizione della concezione delle classi da parte dell'autore vista sia in riferimento alla loro strutturazione e destrutturazione perpetua, sia in rapporto agli altri raggruppamenti, agli strati, alle strutture globali e alle altre forme di socialità.

Mentre la scelta degli autori sopra ricordati coincide con la selezione dei contributi più significativi alla problematica ed alla teorizzazione del concetto di classe, più discutibile appare invece il punto di partenza adottato dal Gurvitch.

Iniziando il suo esame da Marx, Gurvitch esclude l'intera letteratura pre-marxista sulle classi, letteratura che si arricchisce dei nomi di Quesnay, Turgot, Mably, Ferguson, Millar, Smith, Malthus e Ricardo e che lo stesso filosofo tedesco ha indicato come precursori alle proprie analisi della società in termini di classe e di lotte di classe (cfr. K. Marx; Lettera a J. Weydemeyer del 5 marzo 1852).

E se ciò impedisce di cogliere, nel suo intero arco di sviluppo, lo svolgersi della letteratura sulle classi, la acritica avversione nei confronti della sociologia nord-americana manifestata da Gurvitch, coincide anche con il silenzio su quelle ricerche e quelle discussioni, che proprio negli anni cinquanta segnavano la ripresa, anche negli Stati Uniti, di questo fondamentale tema della sociologia.

Questi sono però gli unici limiti dell'opera in esame che, nelle parti dedicate all'analisi degli autori e delle loro opere, si presenta ancora oggi come un contributo difficilmente superabile.

Occorre poi ricordare che nella terza parte del libro (pp. 249-282) è esposta, come conclusione delle valutazioni svolte nelle pagine precedenti, la teoria delle classi come è stata formulata dall'autore.

Anche in questo caso, sarebbe troppo lungo darne un'esposizione sia pure succinta. Basti ricordare, in questa sede, che Gurvitch concepisce il concetto di classe al centro della prospettiva di una sociologia differenziale dei raggruppamenti sociali « senza mai perdere di vista la scala della società globale né quella della microsociologia » (p. 251). Il primo richiamo àncora strettamente le classi alla società globale di cui costituiscono la struttura; il secondo permette di comprenderne il funzionamento e di afferrarne la vita interna che le percorre in quanto « microcosmi di forme di socialità » (p. 276).

Le classi sociali, continua Gurvitch, sono dei raggruppamenti di grande ampiezza, rappresentanti macrocosmi di raggruppamenti particolari, macrocosmi la cui unità è fondata sulla loro tendenza alla sovrafunzionalità, all'incompatibilità con altre classi e alla refrattarietà ad ogni penetrazione da parte della società globale.

Gurvitch arricchisce e completa questi attributi con i vari elementi della sua sociologia generale, i piani di profondità, le forme di socialità, i determinismi, le forme della conoscenza dell'azione sociale, il tutto immerso nel quadro di una concezione dialettica che evita di ridurre la realtà a schemi prefissati o cristallizzati.

Concludendo, la traduzione italiana di questo libro, sebbene veda la luce a quasi vent'anni di distanza dalla comparsa dell'edizione originale francese, si raccomanda per quell'atmosfera di « classicità » che proprio questi anni gli hanno conferito. Resta da segnalare l'introduzione di Tommaso Sorgi, che oltre ad un'analisi del concetto di classe gurvitchiano, svolta nell'ambito dell'intera produzione del sociologo d'origine russa, comprende anche la storia dell'evoluzione intellettuale e culturale di questo che già comincia ad essere considerato come uno dei più eminenti sociologi del XX secolo.

G. S.

MALCOLM MUGGERIDGE: « CRISTO RISCOPERTO » - Traduzione di A. Ramacciotti, presentazione di A. Cattabiani, Rusconi editore, Milano 1971, pp. 269.

Malcolm Muggeridge, un ex ufficiale dell'Intelligence Corps durante la seconda guerra mondiale divenuto scrittore e giornalista di grido, ha scandalizzato i seguaci del conformismo laico e del perbenismo britannico optando per il cristianesimo. Ha fatto la sua scelta a ragion veduta e senza esaltanti entusiasmi: nel libro racconta appunto la sua conversione.

Spiegando perché crede in Dio, il Muggeridge confuta anzitutto i miraggi scientifici e quel modo di intendere e di pensare — abituale nel mondo anglosassone — che è la bandiera per antonomasia delle menti convenzionalmente scettiche. E descrive lo svincolo dagli schemi mentali dell'agnosticismo con indovinate interpretazioni del nostro tempo.

Sarà perché il tema è autobiografico, o per la dinamica tecnica espositiva — è quasi un romanzo — oppure in ragione dell'argomento che l'autore sente in tutte le sue vibrazioni, fatto sta che « Cristo riscoperto » è uno di quei libri che si leggono con interesse e senza fatica dalla prima all'ultima pagina, e dove le idee si susseguono a getto continuo ma il discorso non rimane mai imballato o senza fiato.

Intanto, l'autore non si nasconde dietro paraventi ipocriti, anzi mette in risalto i difetti del carattere e le esuberanze del suo temperamento, quasi a voler dimostrare, semmai ce ne fosse bisogno, che non è necessario avere adottato l'ascetismo né essere stati totalmente insensibili a certi richiami per sentirsi profondamente cristiani.

Il Muggeridge si è accostato in tempi diversi a varie esperienze religiose e a differenti interpretazioni del divino, per approdare infine a un cristianesimo personale e soggettivo, collocato fuori della Chiesa, sebbene idealmente in linea con la fede cattolico-romana in versione tipicamente tradizionale. « Ci sono molte cose da ammirare nella Chiesa cattolico-romana: la sua sopravvivenza, il suo canto gregoriano, il suo autentico internazionalismo, la battaglia, decisa e ostinata, che ha combattuto contro il secolo ventesimo... contro gli assalti di un materialismo scientifico trionfante e superbo » (p. 159).

L'autore racconta come sia arrivato a rifiutare, di volta in volta, gli inganni e la retorica della politica, la mistica del sesso e, durante un soggiorno a Mosca (politicamente era cresciuto nei circoli socialisti), il mito « del regno dei cieli sulla terra » (p. 69). La sua delusione si compì tanto all'ombra dei grattacieli di Manhattan, che definisce il simbolo dei paradisi artificiali della tecnica e della scienza, quanto nello splendore delle grandi cattedrali che « sono per i morti e devono morire anch'esse » in quanto « rappresentano un fasto morente » (p. 73). Il suo giudizio sul clero è, pertanto, severo: « Le varie Chiese hanno procurato un rifugio per coloro che fuggivano da Dio: la Sua voce era annegata nei canti, il Suo profumo perduto nell'incenso, i Suoi propositi oscurati e confusi nelle professioni di fede, nei dogmi, nelle dissertazioni e in altre dichiarazioni clericali » (p 77). Oppure, riferendosi in modo specifico ai cattolici: « Con mia sorpresa, proprio quando le forze attaccanti stavano per ritirarsi in disordine, i difensori della cittadella hanno aperto le porte e sono usciti fuori con bandiere bianche » (p. 160).

Ma la parte più riuscita del libro è quella in cui contesta decisamente il mito che l'uomo sia in grado di soddisfare tutte le sue esigenze materiali e psicologiche mediante un numero sempre crescente di beni di consumo; e dove definisce l'attuale modo di vivere come « il più degradante e il meno nobile che si sia mai avuto sulla faccia della terra » (p. 83) a causa della sua brutalità distruttiva.

Denunciando la cultura moderna come « il grande feticcio e la frode

del nostro tempo », il Muggeridge dichiara che essa serve soltanto « a estendere la stupidità, a deformare le opinioni, a rafforzare la credulità » (p. 85).

Così l'uomo, schiavo di assurde speranze e di desideri illusori, si muove in uno spazio angusto e oscuro. Soltanto Cristo può insegnargli a spezzare le catene alla luce dell'amore universale di Dio, fornendo, in un mondo turbato e confuso, una luce e una serenità non altrimenti raggiungibili. Cristo è quindi l'unica alternativa di salvezza per l'umanità: ciò che Cristo significa « durerà anche se il Vaticano diventasse un rudere come il Colosseo » (p. 118).

Al contrario, « quando la distruzione e l'illegalità avranno raggiunto il culmine, la scelta sarà tra il caos e la tirannia; e di fronte a questa alternativa la grande maggioranza o sceglierà la tirannia, o se la vedrà imporre... del resto, la droga e l'erotismo non permettono di fare molta strada... se non c'è ordine morale, non ci sarà neppure l'ordine politico o sociale, ed è quel che sta succedendo... ecco come finisce una civiltà » (p. 126 e s.).

Le varie manifestazioni di piazza per una società più equa e più fraterna sono più comode e meno impegnative che mettere da parte orgoglio e vanità personale e seguire la via della croce. La virtù collettiva è « eccezionalmente deludente nei suoi risultati », non essendo mai riuscita a scongiurare guerre e carneficine, bensì a incoraggiare violenze di ogni tipo. Senza contare, sottolinea l'autore, che la ricerca della felicità ad ogni costo, individualmente o collettivamente, si è rivelata strumento ingannevole costando tragiche realizzazioni in paesi come la Svezia e l'America.

Un'ottantina di pagine nella parte ultima del libro, in forma di dialogo fra l'autore e il filosofo Roy Trevivian, conferiscono una forma particolarmente slanciata e vivace a considerazioni complementari di carattere intensamente personale. In questa parte, dopo avere indicato in Pascal e Tolstoi le sue guide spirituali, il Muggeridge espone i dubbi, i tentennamenti, i conflitti interiori e le esperienze contraddittorie, ma anche certezze illuminate e meditate. Fra queste ultime, la considerazione della morte come « parte di un disegno più ampio, di un ordine più vasto, eterno, e non semplicemente temporale » (p. 222), e la convinzione che il significato del nostro essere non si esaurisca nella esperienza terrena.

Infine, accanto alla tematica della versione « personale » del cristianesimo, troviamo il concetto che la disperazione sia l'istante che precede l'illuminazione, come attesta san Giovanni della Croce. L'importante è non perdersi mai di coraggio, dato che la sofferenza e il dolore sono esperienze essenziali della religione cristiana, come della vita.

F. G.

KARL JASPERS: « LA FEDE FILOSOFICA DI FRONTE ALLA RIVELAZIONE » - Traduzione e saggio critico di F. Costa, Longanesi editore, Milano 1970, pp. 86.

Nel quadro culturale, anche italiano, la sociologia tende a diventare la dimensione di pensiero che i teologi preferiscono come termine di dialogo. Vi sono buone e cattive ragioni per questa preferenza: ma resta il fatto che il ritrovare come compagno di dialogo un filosofo, e non un semplice testimone della suprema carenza del pensiero che ormai siamo abituati a incontrare puntualmente, è un'esperienza liberante.

Il libro dello Jaspers si fonda sulla tesi della inesprimibilità della trascendenza. La trascendenza non è « corporea », non ha una realtà naturale: essa è il fondamento dell'esistenza, ma ambedue queste dimensioni si situano oltre la determinatezza dell'esserci. Dal

punto di vista mondano, la trascendenza non dice nulla ed è tuttavia il fondamento della realtà. Siamo così ricondotti alla bipolarità dell'esserci e dell'esistere e alla inesprimibilità dell'esistere nei termini dell'esserci.

Lo Jaspers riprende l'eredità della teologia negativa. Per quanto egli non adotti nel suo linguaggio questa formulazione, Dio potrebbe essere espresso come il non essere: ma Jaspers ripugna a questa come a tutte le altre definizioni. Nessuno più di questo sostenitore della fede filosofica sottolinea l'impossibilità di un discorso razionale circa la trascendenza.

Lo Jaspers non rinuncia però del tutto al linguaggio circa il trascendente ed elabora l'idea di cifra: la cifra è una proposizione circa Dio che va ricevuta non come la descrizione di un fatto, ma come la sollecitazione ed il riferimento alla trascendenza. Le cifre sono polisenso, sono cioè suscettibili di diverse letture: ma tutte queste letture sono in realtà compatibili, reciprocamente convertibili, e dunque alla fine, monosenso o almeno monofunzionali: hanno tutte lo scopo di una segnalazione, di una indicazione di qualcosa di ulteriore all'esserci, cioè dell'esistenza e del suo rapporto costitutivo con la trascendenza. Cifre sono le affermazioni di ogni religione positiva, in particolare di quella cristiana cui lo Jaspers si confronta, considerate però non come nozioni circa la realtà divina ma come negazioni della sufficienza della realtà mondana.

L'opposizione, che lo Jaspers assume, è quella con la religione rivelata, in quanto questa non considera le sue affermazioni circa Dio come negativamente vere, ma come positivamente vere. La cifra viene così corporeizzata e la trascendenza ricondotta all'esserci.

Per questa ragione, lo Jaspers polemizza anche con Bultmann, in quanto questi critica il valore delle cifre tradizionali circa il Cristo per dare valore normativo ad una cifra sua, cui egli riduce le altre. Dal punto di vista dello Jaspers, la demitizzazione appare come un'impresa quanto mai equivoca. Essa toglie ogni valore ai dogmi tradizionali, che invece, dal punto di vista dello Jaspers, lo conservano come cifre. D'altro lato, per il Bultmann rimangono privilegiate le sue affermazioni circa Gesù, che vengono sottratte così al loro carattere di cifra, per diventare un'affermazione assoluta, univoca e perciò « corporeizzata ».

Per il Bultmann, alcune espressioni cristologiche hanno un significato « mitico », ma ve ne sono altre in cui la dimensione del mito è vinta e l'espressione cristologica può diventare positivamente normativa. Ciò per Jaspers è una corporeizzazione della cifra.

E' possibile un rapporto positivo tra fede filosofica e fede rivelata se esse sono separate da un così radicale dissenso circa l'identico oggetto? Lo Jaspers orienta il suo dialogo particolarmente verso il protestantesimo. La sua filosofia si situa all'interno dell'orizzonte luterano, è uno svolgimento della contrapposizione tra *fides quae* e *fides qua*, nel senso luterano della *fides fiducialis*. Qui la fiducia è il dato assoluto, essa vale come apertura verso una trascendenza inesprimibile, verso un oggetto che non può essere penetrato.

Ma nonostante tutto, la negazione della conoscibilità dell'oggetto religioso elude ogni possibilità di incontro con la stessa teologia protestante.

Il fondamentalismo barthiano, ad esempio, gli preclude ogni dialogo, come Jaspers nota. Barth spinge al limite la critica luterana della ragion nanaturale e non concede alcuno spazio ad una conoscenza di Dio che non si fondi sulla rivelazione. Vi potrebbe essere un punto in comune tra la critica luterana della ragion naturale e la ripresa della teologia apofatica compiuta dallo Jaspers. Come si nota nel saggio di Filippo Costa che segue al testo dello Jaspers, è proprio da un certo sviluppo ulteriore del protestantesimo che il filosofo tedesco aspetta migliore destino per i rapporti tra fede filosofica e fede rivelata.

Egli svolge un passo nella direzione di un'intesa considerando la possibilità che la stretta accettazione del significato univoco della rivelazione da parte del credente in essa possa essere presa come cifra, e cioè come la

cifra della pienezza del fondamento divino di tutte le realtà mondane. Ma potrebbe un credente veder così relativizzata la sua affermazione del carattere assoluto della verità rivelata? Potrebbe il suo rifiuto a considerare la rivelazione come una cifra tra le cifre essere interpretato poi, esso stesso, come una cifra?

E così ci pare dubbio l'altro sentiero che lo Jaspers esplora per trovare un terreno comune tra fede rivelata e fede filosofica. Qui egli giunge a ipotizzare che il credente nella verità rivelata possa veramente raggiungere la verità rivelata, cioè delle affermazioni precise su Dio in un modo che sfugge al credente filosofico. Ma anche qui non si finisce per cadere in un'ipotesi insostenibile? Si può pensare che la fede cristiana crei una possibilità nuova per l'uomo che non abbia fondamento nella realtà umana stessa? Se si dovesse ammettere che la rivelazione muta addirittura l'orizzonte globale dell'uomo e gli offre delle possibilità che non hanno un fondamento antecedente nella umanità, allora si dovrebbe dire che altra è la filosofia dell'uomo e altra la filosofia del cristiano, perché il cambiamento ammesso attiene all'essenza stessa dell'umano. Se non esiste alcuna possibilità di un linguaggio positivo su Dio nel piano delle possibilità comuni dell'uomo, derivanti dalla sua essenza umana, allora dobbiamo anche dire che non esiste nessuna possibilità di una proposizione rivelata che abbia tali prospettive: e ciò anche in funzione di una nozione costitutiva della fede rivelata, cioè la nozione di incarnazione. L'incarnazione presuppone delle condizioni da parte della natura, un quadro precostituito di recepibilità del divino nell'umano.

Il libro conserva una dimensione autentica di sincerità e di profondità: e il lettore che non può accettare sul piano della verità la tesi dello Jaspers sente non soltanto la nobiltà della posizione, ma anche lo stato di pericolo in cui versano tutte le proposizioni cristiane: quello di essere mondanizzate.

La storia della Chiesa si può anche riconoscere in parte nella dura esposizione che ne fa lo Jaspers. Senza la carità, l'ortodossia della fede si salda in prassi e costumi che hanno dimensioni mondane e si fondano su un equivoco circa il senso proprio della proposizione rivelata. Ma questo vien detto con un linguaggio che non è più quello del filosofo tedesco.

Forse il dialogo tra una fede filosofica e una fede rivelata è una delle migliori possibilità che oggi ci si offrano: ma dov'è oggi la fede filosofica?

G. B. B.

PAOLO DE BENEDETTI: « LA MORTE DI MOSE' ED ALTRI ESEMPI » - Bompiani editore, Milano 1971, pp. 177.

Paolo De Benedetti si definisce come un « giudeo-cristiano ». E questa definizione esprime veramente qualcosa del fascino che offrono queste brevi note pubblicate come moderne meditazioni sul quotidiano « L'avvenire ». La brevità e l'occasionalità delle note rende difficile ricostruire la struttura del pensiero; ma non nasconde una stimolante fisionomia spirituale.

De Benedetti unisce al senso del divino quello del profano: una realtà è per lui intessuta dell'altra. La vera umanità è recuperata all'interno della Parola di Dio. Così il suo interesse si situa al centro di una lettura del Vecchio e del Nuovo Testamento come di un libro unico, in cui il Vecchio ritrova una chiave di lettura universale e il Nuovo recupera la sua dimensione ebraica.

Ne viene così un testo singolare, in cui il Vangelo e san Paolo si uniscono con il Talmud a offrire la medesima testimonianza. De Benedet-

ti è però un « giudeocristiano » e non un cristiano giudaizzante: è sempre all'interno del cristianesimo che egli recupera il giudaismo e non viceversa.

Forse proprio la prima delle letture citate, ci offre un esempio significante di questa fusione di temi. Non a caso, crediamo, essa dà il titolo alla raccolta.

Da un trattato della *Mishnah,* egli riporta una *haggadah* sulla morte di Mosè. Mosè si lamenta di non poter passare nella terra promessa. Dio gli risponde che egli ha già annullato un suo giuramento, quello di far perire Israele dal mondo. Ora Mosè vuole che ne annulli un secondo: « Tu afferri la fune ai due capi! ». O l'uno o l'altro dei due giuramenti doveva essere annullato. « Quando Mosè nostro maestro udì questo, disse: Signore del mondo! Perisca Mosè e mille come lui, e non si perda un'unghia di uno di Israele! ». E' una funzione sacrificale che la morte di Mosè assume e ciò dà un suono neotestamentario.

Ma qui si affianca il secondo interesse di De Benedetti, quello per la vita comune. Egli sottolinea che « Mosè non era sicuro di lasciare nulla di compiuto a nessuno.... ». Ma ciò è una sorte « comune a tutti gli uomini che, in maniera infinitamente più impercettibile, vengono invitati a lasciare a metà le loro cose più care ». Forse è proprio in questo senso della vita comune come suprema realtà-valore, la ragione culturalmente più visibile per cui De Benedetti preferisce il lato cristiano al lato giudaico del suo pensiero. Gesù è infinitamente più assimilabile all'uomo comune di ogni grande figura neotestamentaria. Proprio la sua identificazione al divino consuma il sacro, e dunque il primato del singolare, dell'eccezionale che sempre lo accompagna.

E' per questa via che De Benedetti si pone all'interno del cristianesimo. La sua situazione nella Chiesa è quella di un critico delle sue forme sacrali, delle sopravvivenze e, soprattutto, delle reviviscenze sacrali. Quest'intenzione spirituale usa anche mediazioni teologiche: ma esse ci sembrano secondarie. I testi di Barth e di Bonhoeffer, che puntellano l'argomentazione come se essi potessero essere citati in modo univoco sembrano piuttosto estrinseci a questo pensiero, nutrito di Scrittura e di cultura laica, ma non, propriamente, di teologia.

E' l'apologia della vita comune, non il problema dell'*etsi deus non daretur,* ciò che ci sembra vivo in queste pagine. Esse non ci sembrano tanto una mano tesa verso un pensiero teologico aggiornato, quanto un recupero del passato, la ricerca di una lettura « giudeo-cristiana » della Scrittura.

Si leggano le belle pagine sulla Torah per vedere quanto l'autore viva di un universo più antico di quello nato dalla pur significativa crisi radicale della teologia protestante.

Qui la cosa è tanto più significativa in quanto l'autore tende a armonizzare la posizione del Vangelo di Matteo con quella della Lettera ai Galati sul tema della legge. Paolo guarda al precetto, considera la legge nel suo limite: il Vangelo di Matteo la sente invece come la rivelazione di Dio in questo mondo, solidale ad esso: la vede come l'espressione della relazione di Dio alla storia, come la salvezza nella storia.

La nota è troppo rapida perché il lettore beva secondo la sua sete: eppure è toccato qui un problema fondamentale, sulla comprensione dello Antico Testamento, che è sempre rimasto aperto: che cosa di insostituibile dà la lettura dell'Antico Testamento a chi possiede il Nuovo? E' l'Antico Testamento semplicemente un paleovangelo, ricordato per i suoi rapporti genetici con il risultato che solo vale?

L'Antico Testamento ci conserva la chiave di quello stessa lettura realistica, vitale che il Nuovo Testamento domanda, una lettura non più dominata dalle forme di spiritualismo e di razionalismo che vengono dalla cultura « gentile »: è questo forse il senso del « giudeo-cristianesimo » dell'autore.

Il De Benedetti è critico della cultura laica di cui vede il carattere astratto e razionalista. Ci sembra che egli auspichi un ritorno del senso della dimensione divina come dimensione reale ma non come dimensione estrinseca all'uomo. Il dilemma sembra essere tra una riduzione del divino e dell'umano alla coscienza dell'uomo e tra una concezione esteriore del sacrale come potenza esteriore, come il « Tutt'altro ». De Benedetti ha collocato queste pagine come ai margini di un'esperienza ecclesiale. La Chiesa appare solo di lato in queste pagine e non in forma laudativa. Eppure il libro ha un punto di fuga ecclesiologico. Il pensiero del De Benedetti è tendenzialmente costruttivo: e una reale dimensione ecclesiale quella verso cui va il discorso, sia pure con la mediazione del riferimento all'antico popolo di Dio. Queste pagine tendono infatti a forgiare il lettore, a porsi non come dialogo né come stimolo, ma come messaggio. Queste brevi note sono imperiose. E se un quotidiano le ha offerti ai suoi lettori ha mostrato allora un gusto storicamente vigile e al tempo stesso non conformista.

G. B. B.

GIORGIO GIANNINI: « ATEISMO E FILOSOFIA » - Università Lateranense editrice, Roma 1970, pp. 250.

L'opera di Giorgio Giannini è l'espressione di un tomismo che, aperto ad un continuo dialogo col pensiero contemporaneo, si dimostra più che sensibile alle sue giuste esigenze ed ai suoi apporti positivi; un tomismo che, in particolare, è sollecitato dalla filosofia esistenziale dei nostri giorni a risalire alle proprie radici agostiniane riscoprendo l'interiorità, l'esperienza spirituale e la necessaria insidenza della metafisica nel problema della vita.

Il libro raccoglie articoli e saggi dedicati ai più diversi aspetti di quello che costantemente appare il problema di fondo: l'insufficienza filosofica dell'ateismo ed il suo possibile superamento in una filosofia che veramente voglia essere tale: integrale esperienza senza chiusure preconcette, apertura incondizionata di fronte al dato.

In questa prospettiva l'autore analizza il rapporto tra filosofia e religione, come pure il rapporto di continuità che esiste tra pensiero mitico, metafisica e analisi dell'esperienza; chiarisce il proprio concetto di esperienza come apertura incondizionata di fronte al dato; approfondisce la nozione di essere, rilevando la sua fondamentale implicazione trascendentistica. In tali ricerche, Giannini, inserendosi nel vivo della problematica gnoseo-ontologica moderna e contemporanea, ci apporta un suo notevole contributo di pensiero mostrandoci come il superamento dell'ateismo filosofico di oggi in una metafisica dell'essere ricondotta alla esperienza interiore debba avvenire non per motivazioni contrapposte dal di fuori, ma per l'esigenza intrinseca nella stessa filosofia contemporanea di liberarsi di certi limiti, di certi paraocchi, di certi pregiudizi ingiustificati che le impediscono di attuarsi appieno secondo quella che è nel fondo la sua ispirazione originaria.

Questa *pars construens* dove l'autore espone il proprio pensiero è preceduta da una parte critica, essenzialmente dedicata ad una rassegna dell'ateismo filosofico contemporaneo in Italia, come si configura nel « problematicismo-onnicentrismo » di Spirito, nell'« esistenzialismo positivo » di Abbagnano, nel « realismo critico » di Lombardi, nella « filosofia del dialogo » di Calogero, nel marxismo di Banfi, Della Volpe e Luporini, nella fenomenogia di Paci, nel neopositivismo di Geymonat e di Preti. Se si prescinde dalle varianti individuali, l'ateismo filosofico italiano appare in genere di ca-

rattere « postulatorio »: questi pensatori tendono in genere a vedere nell'ateismo un'esigenza della libertà dell'uomo, della sua responsabilità, della sua volontà di agire in questo mondo per trasformarlo: come nota Dal Pra, « le varie forme di immanentismo hanno in comune una componente antiteoricistica che è della massima importanza; esse avvertono che la contemplazione di un ordine assoluto sopra-mondano porta l'uomo all'evasione rispetto a quello che può fare nel mondo e del mondo »; in altre parole, l'immanentismo « ci sottrae alla fiducia inerte in una vita futura, perché si punti tutto sulla vita presente, senza alcun rinvio », mentre « piegarsi a ritenere che un significato totale ci sia già, e sia garantito una volta per tutte, equivale ad una rinuncia radicale di responsabilità »; ne consegue che, sempre per Dal Pra, « sia Dio, sia lo Spirito, la Ragione e l'Io non sono tanto supremi dati da contemplare e da celebrare, quanto piuttosto compiti che si possono assumere e tentare, risultati eventuali di un impegno pratico di trasformazione dell'esistenza » (cit. nelle pp. 37-39). Questa e simili motivazioni (con questa accusa di antiumanesimo, che il cristianesimo come tale certamente non merita) sono alla base di una « pregiudiziale antitrascendentistica » che, nota Giannini, « vale... a tagliar fuori qualsiasi considerazione del finito che contenga la preformazione dell'infinito da intendere nei termini della trascendenza teistica »: pregiudiziale antitrascendistica che « trova solidali i principali esponenti dell'ateismo filosofico italiano » (p. 59).

Da una tale chiusura aprioristica al trascendente deriva un arbitrario restringersi del concetto dell'esperienza, che viene a coincidere con l'esperienza sensoriale, l'unica « verificabile » secondo i criteri « scientifici » del neopositivismo. Giannini è pienamente d'accordo sull'esigenza, così avvertita specialmente dal pensiero di questi ultimi secoli, di verificare ogni proposizione o dottrina o interpretazione del reale, di confrontare ogni giudizio con l'esperienza; ma giustamente osserva: « Non si vede perché la verificazione di cui si tratta debba essere applicata ad un settore dell'esperienza — l'esperienza sensibile — e non piuttosto all'esperienza presa in tutta la sua ampiezza. Questa, infatti, dice apertura incondizionata di fronte al dato, cioè disposizione essenzialmente critica, in quanto pronta ad accogliere ogni istanza problematica che il dato può presentare. Non ci sembra metodologicamente corretto limitare tale problematica nell'ambito di un determinato settore della realtà che si suppone invalicabile, e ritenere, di conseguenza, irrilevanti tutte le altre movenze problematiche che non rientrino in quel settore » (p. 99). Escludere a priori la possibilità di esperienze di carattere non sensibile e metempirico significa negare in parte la stessa istanza scientifica. E' proprio l'esperienza sensibile a porci di fronte un dato che non si spiega da sé, che rinvia a qualcos'altro che lo trascende (pur manifestandosi in esso): è l'esperienza sensibile, in altre parole, che ci fa conoscere un ente che rinvia all'essere. E la metafisica muove proprio dall'esigenza schiettamente scientifica di spiegare quell'ente finito che non riesce a spiegarsi da sé, che non porta in sé il principio della propria spiegazione totale.

Nel constatare la piena coerenza dell'impostazione di Giannini con le esigenze più profonde ed implicite dello stesso pensiero contemporaneo, ci permettiamo un rilievo che certamente non troverà insensibile il Giannini e che ci auguriamo possa venir preso in considerazione in qualche suo futuro scritto. Ci riferiamo a quella che può essere definita la fondamentale obiezione del neopositivismo ad ogni proposizione metafisica. Dice il neopositivista, o l'analista del linguaggio: « Tale proposizione è priva di senso, almeno per me, così com'è privo di senso qualsiasi concetto o discorso o linguaggio di tipo metafisico, in quanto non è verificabile, non è riconducibile all'esperienza». Si può considerare questa la conclusione di un ragionamento che muove, come s'è visto, da

premesse arbitrarie, da un'indebita restrizione dei concetti dell'esperienza e della verifica sperimentale; ma, da un punto di vista psicologico, la si può anche considerare la testimonianza di un'esperienza intima dello stesso neopositivista, il quale sinceramente confessa che certe parole gli appaiono prive di senso, cioè non gli dicono nulla, in quanto non trovano riscontro nella sua esperienza. L'ateismo non è soltanto il punto d'arrivo di un ragionamento errato nelle premesse, ma è, prima ancora, la perdita di un'esperienza intima. Se tale è l'eziologia di questa « situazione patologica di smarrimento », la terapia non può essere affidata soltanto a procedimenti logici più corretti che muovano da più giuste premesse. Nel discorso dello scientista ateo, le premesse — come egualmente si suppone per ogni proposizione di contenuto empirico — sono fondate su un'esperienza che coincide, appunto, con una visione atea dell'esistenza. All'ateo che veramente vive il proprio ateismo il mondo appare privo di Dio, o, in altre parole, privo di essere. Il metafisico trova facile passare dalla considerazione degli enti mondani alla considerazione dell'essere; ma ciò è estremamente arduo allo scientista che, essendo privo di esperienza e sensibilità metafisica, non riesce a realizzare ciò che voglia dire « essere », e nell'« ente » non riesce a vedere altro che l'ente. Per lui le uniche « cause » concepibili sono quelle che operano nel mondo naturale e storico, mentre il concetto di una causa totale gli apparirà privo di senso, proprio perché egli non ha esperienza di alcun « essere » che trascenda la mera esistenza empirica degli enti, ed è quindi sordo ed insensibile anche a qualsiasi istanza o problematica del genere, di trascendere cioè una realtà che per lui è l'unica possibile e concepibile. Con questo non si vuole infirmare la validità delle argomentazioni metafisiche, ma soltanto rilevare che, per accettarne le premesse, bisogna possedere quella sensibilità che ci permette di vedere l'essere nell'ente, la causa prima nelle cause empiriche, in altre parole la presenza di Dio nelle nostre anime e nelle cose. Come e per quali vie sia possibile acquistare una tale sensibilità ed esperienza a chi ne è privo, è problema che rimane aperto.

F. L.

ERIC VOEGELIN: « IL MITO DEL MONDO NUOVO » - Introduzione di M. Marcolla, traduzione di A. Munari, Rusconi editore, Milano 1970, pp. 151.

La suggestione derivante da un testo cabalistico del XIII secolo che riporta la leggenda del *golem* è il « pace-maker » di questo saggio del Voegelin. Il *golem* è l'uomo « creato » da Geremia con l'aiuto dei Libri della Creazione, sulla cui fronte c'è scritt- *YHWE Elohim Emeth* (Dio è verità). Ma poi, con un coltello, il *golem* cancella la prima « e » di « emeth », alterando completamente il significato della frase che diventa *YHWE Elohim Meth* (Dio è morto).

Nella sua opzione antireligiosa, o quanto meno contraria alla tradizione cristiana, l'autore definisce così il nocciolo del movimento gnostico: « la realtà deve essere distrutta: questo è il grande impegno della gnosi » (p. 102).

I movimenti gnostici, antichi e moderni, hanno tutti in comune il rifiuto del divino e l'esaltazione dell'autosufficienza dell'umanità Sotto questo aspetto, secondo l'autore, tutte le concezioni progressiste e rivoluzionarie rivelano indistintamente una struttura identica. Il legame che le unisce è credere possibile la costruzione di un « mondo nuovo » che permetta all'uomo di liberarsi in via definitiva dai pressanti e oppressivi condizionamenti politici, culturali e religiosi che compongono il tessuto connettivo della società. Tutto per dimostrare che

il veicolo utilizzabile per arrivare alla felicità universale è a portata di mano dell'uomo il quale viene promosso di punto in bianco « unico e solo dio » se accetterà lo storico obiettivo della « città perfetta ».

Per gli gnostici in particolare l'uomo è impegnato in una lotta donchisciottesca contro i mulini a vento della sua fantasia metafisica che gli offre una verità trascendente. Quindi, in senso gnostico, invertendo la posizione, ogni tipo di religione e l'idea stessa della trascendenza sarebbero i veri peccati di cui l'uomo può e deve liberarsi.

Lo disse a suo tempo, anzi lo cantò, Nietzsche nei panni di Zaratustra, incentrando in un motivo eroico-romantico l'idea base del superuomo, e, sotto la scorza economico - politica, questo concetto è presente nelle teorie del Feuerbach e di Karl Marx. Fu poi il positivismo a cogliere l'occasione dell'applicazione scientifica su vasta scala per la definitiva consacrazione della fede nel progresso e nella irreversibile spinta in avanti dello uomo.

Così, mentre la gnosi antica (per il Voegelin gnosi significa sempre azione verso la conoscenza totale dello scibile) fu un fenomeno verticale promosso da una *élite* rappresentata da un numero esiguo di studiosi e di filosofi, quella moderna si manifesta in senso orizzontale nei movimenti di massa e rivoluzionari. Ne è effetto collaterale la contestazione globale, i cui aspetti più eclatanti sono alla ribalta della cronaca quotidiana, quale esempio tipico dell'atto liberatorio che culmina nella violenza irrazionale nei confronti della realtà istituzionale. Inoltre, mentre la gnosi antica ateizzava il mondo negando la creazione divina, la gnosi post-cristiana lo ateizza in nome di un radicale immanentismo.

Ci sorprende, però, l'allineamento in comune, da parte di uno studioso come il Voegelin, di correnti politiche diverse che pur avendo qualche punto di accostamento si differenziano notevolmente sia nella struttura ideologica che nel contenuto sociale. Perciò l'analisi esplicativa che l'autore fa su « progressismo, positivismo, marxismo, psicanalisi, comunismo, fascismo, nazionalismo », accatastati alla rinfusa, e sbrigativamente liquidati in due parole, è del tutto insufficiente.

Secondo l'autore, lo gnostico è riconoscibile attraverso certe costanti del suo atteggiamento mentale rispetto ai problemi esistenziali. In primo luogo, lo gnostico non è soddisfatto della situazione ambientale; in secondo luogo, individua la colpa di tale situazione nella struttura deficitaria del mondo. Però crede nella possibilità di liberarsi da questo male essendo convinto che dal mondo « cattivo » possa automaticamente emergere, per evoluzione storica, un mondo « buono ». E' suo dovere, pertanto, cercare la formula magica.

Questa formula fu ricercata da Kant e da Condorcet estraendola dal concetto di un perfezionamento dell'idea cristiana; da Tommaso Moro imperniandola su princìpi sociali, filosofici e morali; da Comte e da Marx in una ibrida e speciale combinazione di elementi eterogenei che il Voegelin riassume nell'espressione « misticismo attivistico ».

Non poteva mancare, nel quadro, la rievocazione della speculazione storica di Gioacchino da Fiore — in antitesi con quella di sant'Agostino — con la profezia dell'avvento del « terzo regno » che si realizzerà senza bisogno della mediazione e del sostegno delle istituzioni. E, assieme al simbolismo gioachimita, viene citata la visione avveniristica dell'Hobbes, secondo cui sarà la paura di mali peggiori a costringere gli uomini ad accettare di vivere in una società ordinata. La concezione gnostica trionfa, infine, con Hegel che eleva il Logos a compiuta chiarezza nell'autocoscienza e interpreta il corso della storia come risolto e reso trasparente mediante il dispiegamento dialettico del Logos stesso.

Nella prospettiva dell'autore, la Bibbia finisce inevitabilmente come un libro gnostico, perché annuncia un « giorno del Signore » e un « ritorno del Signore », cioè un'escatologia. La

omissione di ogni giudizio sulla Bibbia ha tutta l'aria di una mano tesa verso la tradizione cattolica, mediante la « pia fraus » di un opportuno silenzio.

F. G.

AL GHAZALI: « SCRITTI SCELTI » - A cura di L. Veccia Vaglieri e R. Rubinacci, edizioni Utet, Torino 1970, pp. 702.

Le opere scelte, di cui vengono riportati soltanto dei passi, sono tutte successive alla fuga di Al-Ghazali da Bagdhad, e quindi sono tutte scritte sotto l'influenza dei sufi. Il Ghazali « distruttore dei filosofi » non è contenuto in questa antologia. Ma forse questa scelta ha finito per porre in luce le pagine di Al-Ghazali che sono più suscettibili di essere lette e assimilate nel nostro tempo.

Tutti gli scritti ruotano attorno alla conoscenza di Dio e alla pratica delle virtù: sono scritti in cui l'interesse mistico e pratico comanda sempre l'interesse speculativo senza sminuirlo. Nella teologia della conoscenza di Dio, Al-Ghazali si trova di fronte ad impostazioni di problemi e alla mediazione di influenze che, pur nella loro specificità musulmana, sono però comuni alla cultura cristiana.

Come conciliare la trascendenza del Dio della rivelazione con la sua comunicabilità all'uomo è un problema di tutte le religioni bibliche. Nell'Islam il senso della trascendenza di Dio è accentuato a spese della comunicabilità: la tradizione dei sufi tuttavia si muove esattamente sul medesimo piano della mistica cristiana ed ha il problema dell'unione e della identificazione a Dio. Al-Ghazali, uomo dell'ortodossia sunnita, sentì fortemente quanto poco la pratica corrente corrispondesse ai valori originari del Corano. La visione delle perfezioni di Dio nel mondo è in realtà visione di Dio, celata alle nostre menti dalla debolezza loro. Ghazali ricorre al paragone aristotelico del pipistrello abbagliato dal sole: « Le nostre menti sono deboli, mentre la bellezza della presenza divina è di uno splendore e di un fulgore estremo e tutto abbraccia ed avviluppa, così che non rimane escluso dalla sua manifestazione atomo alcuno del regno dei cieli e della terra. Il suo manifestarsi è la causa del suo rimaner celato ».

Se le cose avessero due princìpi diversi, ne sentiremmo la differenza e potremmo così distinguere ciò che è opera di Dio e ciò che non lo è. Ma tutto è di Dio e perciò noi non ne possiamo apprendere la differenza: « L'esistenza è solo dell'Uno, del Vero per opera del quale è l'esistenza delle azioni tutte; chi si rende conto di ciò non guarda a nessuna delle opere senza vedere in essa l'Agente e rimane sbalordito per l'opera non in quanto è cielo, terra, animale, albero, ma in quanto la vede opera dell'Uno, del Vero e il suo sguardo non va al di là di Lui verso altra cosa... Certo, tu sei manifesto, essendo nascosto al cieco, che non vede neppure la luna. Tuttavia Tu sei nascosto per quanto, restando celato, hai manifestato. Come si potrebbe infatti conoscere Colui che si è velato con la grazia? ».

La visione di Dio in tutte le cose è frutto di « acuta percezione e di forza non indebolita »: si tratta di uno sviluppo dell'uomo secondo il suo essere sino alla pienezza delle sue facoltà.

L'uomo infatti è l'immagine di Dio. Il governo esercitato dall'uomo nel suo mondo, ossia nel suo corpo, somiglia al governo del Creatore nel macrocosmo, cui il microcosmo è simile. E' notevole che, ritrovando un pensiero che la patristica aveva abbandonato dopo Ireneo, è anche il corpo dell'uomo l'immagine di Dio: « la forma del cuore per quanto riguarda il governo umano è come quella del Trono, il cervello è come il Seggio, i sensi come gli angeli... i nervi e le membra come i cieli, il po-

tere, che risiede nelle dita, è come la natura asservita che risiede nei corpi, la carta e la penna e l'inchiostro sono come gli elementi matrici ricettive, dell'unione, della composizione e della separazione: lo specchio dell'immaginazione è come la Tavola preservata» (cioè come il consiglio divino che tutto conosce). Naturalmente, la somiglianza è soprattutto nello spirito: « la reale essenza dello spirito è che esso è sussistente di per sé: non è accidente, non è corpo, né sostanza che occupi spazio, non si trova in un luogo o in una direzione, non è unito al corpo umano o al mondo né da essi è separato, non sta dentro al corpo umano né è fuori di esso. Tutto ciò si può dire egualmente della realtà di Dio eccelso. Per quanto riguarda gli attributi l'uomo è stato creato vivo, sapiente, potente, volente, udente, veggente, parlante, e Dio eccelso è così ».

Sia per quel che riguarda l'essenza, sia per quel che riguarda gli attributi, sia per quel che riguarda le azioni (le tre realtà che vengono considerate in Dio dai teologi dell'Islam) l'uomo è simile a Dio. E' simile nello spirito, è simile nelle azioni (corpo). E' simile negli attributi. Possiamo stabilire l'analogia attributi-anima e ritrovare in Al-Ghazali la tripartizione tra corpo, anima e spirito? Ciò non è esplicitamente detto. Ghazali conclude dicendo che « l'anima per la sua somiglianza ed il suo parallelismo con Dio è come una scala che porta alla conoscenza del suo Creatore ».

I testi sull'uomo sono tratti dall'opera *al Madnun*, destinata ad iniziati, e sono al limite dell'Islam ortodosso, per quanto non al limite della tradizione dei mistici sufi.

Di grande fascino è il *Mishkat al-anwar* (La Nicchia delle Luci): una esposizione dei gradi mistici. Questa teologia dei gradi dell'ascesa nel divino è una tradizione di tipo monastico-cristiano, e i termini con cui Ghazali la espone ricordano i temi della grande mistica medioevale. L'ascesa di Dio attraverso gli angeli non è senza affinità con la teologia delle gerarchie e delle illuminazioni propria dello pseudo-Dionigi. Alcune espressioni anticipano la mistica eckartiana: al più alto grado dell'ascesa stessa « gli eletti degli eletti che il sublime splendore del volto di Dio ha bruciato e la potenza della maestà ha avviluppato sicché sono rimasti in se stessi distrutti, annullati e senza più alcuna possibilità di contemplare se stessi, per essersi annientati rispetto a se stessi. Solo è persistito l'Unico Vero e il senso delle parole di lui: " tutte le cose periscono, salvo il suo volto " (Corano, XXXVIII, 88)». In questo stato essi perdono la conoscenza di sé come distinti da Dio.

Tuttavia Al-Ghazali non batte la via che sarà di Al-Hallaj, il quale giunse a proclamare l'identificazione con Dio come un fatto reale, compiuto. Nella opera autobiografica *Al Munqhidh min ad-dalal* (La Salvezza dalla perdizione), in cui espone la sua conversione al sufismo, afferma che si arriva a una vicinanza a Dio che non può essere chiamata unione o discesa di Dio o raggiungimento. E qui cita un'altra opera (*Al maqsad al asnà*), in cui però egli scrive: « Io affermo: se dicesse qualcuno: non conosco che Dio eccelso; direbbe la verità. E se dicesse: non conosco Dio eccelso; direbbe la verità ».

E' la posizione classica della teologia apofatica in cui l'unione esclude la conoscenza di Dio come un oggetto: l'identificazione esclude l'oggettualità. Non si conosce come il termine di una conoscenza, come oggettualizzato: e d'altro non si conosce altro che lui.

Al-Ghazali volle mantenere i ponti aperti tra l'ortodossia sunnita e i sufi, ne legittimò il significato intraislamico, ma al prezzo di una qualificazione moderata delle loro formule.

La mistica cattolica si è trovata di fronte agli stessi problemi ed ha dovuto subordinare la teologia apofatica alla teologia catafatica. Il carattere cristologico (e mariologico) della mistica cristiana l'ha condotta a superare il limite a cui un puro uso della teologia apofatica conduceva. In Giovanni della Croce essa appare semplicemente come una purificazione.

Il quadro, dunque, dei problemi del-

la teologia mistica è identico per tutte le religioni bibliche. Se la Veccia Vaglieri ha ragione a notare il carattere islamico della teologia di Algazel, come lo chiamarono i medievali, rimane pur vero che i problemi che lo agitarono sono dottrinalmente e storicamente inseriti nella storia dei popoli della Bibbia, senza eccezioni, e fanno dunque parte integrante della cultura occidentale.

Al-Ghazali è una figura di relazione tra sunnismo e sufismo, tra ortodossia islamica e mistica, cui debbono aggiungersi forse influenze orientali, almeno come clima culturale (le espressioni sfiorano in qualche punto il panteismo senza toccarlo mai).

G. B. B.

HANS SEDLMAYR: « LA MORTE DELLA LUCE » - Traduzione di M. Guarducci, Rusconi editore, Milano 1970, pp

Il volume raccoglie dei saggi stesi dal 1947 al 1961, illustrati da alcune tavole che servono da guida e da appoggio per la corretta comprensione delle tesi dell'autore.

Sedlmayr, che studiò con Max Dvorak e con Julius von Schlosser e si laureò in architettura, è tra i più noti critici e storici dell'arte che operino attualmente. Con questo libro si è proposto di esaminare la decadenza del mondo contemporaneo attraverso un'accurata analisi dell'arte. La sua premessa è chiara: compito dell'arte è di riflettere la vera essenza extratemporale dell'uomo, e compito dell'artista è di suggerire attraverso la sua opera l'idea del « vero », del « bello », del « buono ». L'arte ha, quindi, una rilevantissima funzione sociale ed educativa.

I fenomeni artistici antichi e moderni servono all'autore da specchi, riflettenti i vari passaggi che hanno condotto progressivamente alla dissacrazione dell'uomo, alla distruzione degli ideali, alla secolarizzazione della società.

I sintomi della crisi attuale erano già avvertibili in artisti come Bosch, Brueghel, Goya, Ensor, nelle cui opere si manifestava la disperazione dell'uomo che aveva rinnegato Dio e che ad un modello divino di vita contrapponeva un modello inferiore e subumano. Poco per volta la sfera infernale si faceva più ardita, invadeva la sfera terrena e l'uomo soggiaceva al fascino del mostruoso, del torbido, ed all'immagine celeste del cielo si sostituiva la caricatura di Bosch con il suo « Giardino delle delizie » o « Paradisus voluptatis ».

Il vero punto di rottura con l'arte, e quindi il crollo della civiltà, si è verificato negli ultimi cento anni, con l'avvento dell'era industriale, della scienza e della tecnica. Rivoluzione immane, la quale trova riscontro soltanto nel passaggio dall'era dei cacciatori all'era dei contadini.

L'epoca moderna, tutta dedita allo studio delle scienze naturali analitico-sperimentali e alla produzione, dominata dall'economia e dalla politica, tesa dalla volontà del guadagno, del potere e del conoscere, rifiuta quei valori ed ideali che erano alla base delle società precedenti. La scienza, la tecnica e il razionalismo disconoscono la dimensione metafisica dell'uomo, la filosofia è disprezzata, l'« esprit de géometrie » ha soffocato « l'esprit de finesse» e l'aspirazione al bene. E' quindi la morte dell'arte, già preconizzata da Hegel nelle lezioni di estetica tenuta nel 1828/29, anticipatrice della morte di Dio. Non più arte, dunque, ma para-arte che oscilla tra il razionalismo tecnocratico e l'irrazionalismo subumano.

L'eresia razionalista infatti, adoratrice della geometria, del costruttivismo e apportatrice del concetto di « purezza » di un'arte non più considerata come un tutto armonico ma resa autarchica e priva di legami, ha sollevato una reazione: la ribellione alla ragione, e ha causato una secon-

da eresia: l'irrazionalismo e l'informale. Questi movimenti hanno sostituito alla razionalità l'immaginazione, la fantasia più sfrenata, il sogno onirico, l'irragionevole, l'inconscio: il cosiddetto surrealismo, caratterizzato dal gesto folle.

Queste sono le tesi tematicamente più presenti nell'opera di Sedlmayr: l'opera di chi ha dovuto affrontare nel vivo la « genesi » di un mondo, e guardare nelle profondità del proprio cuore, e a Dio, prima ancora che alla società, per esprimere qualche cosa.

In tutti i suoi scritti è presente questa preoccupazione; quella di chi ha percorso le vie dell'arte, di chi ha dovuto con chiara coscienza pronunciare delle affermazioni e delle negazioni a se stesso; di chi ha dovuto prendere le distanze da quanto gli si offriva, o trovava d'attorno.

In questo senso, la sua opera è, a chi sappia leggerla, autobiografica. E' un continuo confronto, un continuo misurarsi, che coinvolge la critica, la storia dell'arte, la filosofia dell'arte, ma il cui traguardo sembra essere un altro. Vi è la preoccupazione pedagogica dell'autentico artista, di colui che vuole essere fedele a ciò che di buono ha trovato, che si oppone con l'opera ad alternative ritenute distruttrici di quei valori che la sua stessa natura, per natura, sente di dover affermare.

Nell'insieme questo libro è un programma, una proposta che tenta di assestare e costruire, che tenta di additare ciò che è valido da ciò che non lo è. A suo modo è un manifesto di come l'arte e l'uomo dovrebbero essere nel mondo moderno.

E' un confronto tra artisti che ne affiora, con il ricorso a tutti gli strumenti che la cultura pone a disposizione nei diversi settori.

E' lo sforzo di costruire una retorica spirituale, della quale va tentando di impostare i fondamenti o di ritrovarli nel valore delle opere del passato.

Una retorica che sappia discernere con sicurezza il valido dal non valido, e che ponga i suoi fondamenti nella natura e nella figura dell'uomo, colto nei suoi momenti più elevati ed autenticamente surreali.

Non l'uomo dalla multiforme abilità, dalle poliedriche disposizioni, l'artista interessante ed inquietante, designato con il termine kierkegaardiano di « seduttore », del quale Picasso è la più completa espressione, ma l'uomo che guarda oltre se stesso e vive nella luce degli autentici valori, con lo sguardo fisso ad essi, che lo lumeggiano e lo fanno essere.

Ove questa luce fosse obliata, quando avvenisse la morte della luce, pure questa realtà sprofonderebbe allo stato larvale, nelle tenebre, di cui sono profeti ed antesignani, secondo Sedlmayr, i surrealisti, che dovrebbero al contrario essere chiamati subrealisti.

Di qui la contrapposizione del surrealista Breton all'autentico super-realismo, che è visto dall'autore nel pensiero di Plotino e di Dionigi Aeropagita. E' un arretrare nel tempo per trovare dei punti fermi, degli esempi probanti e rassicuranti. Dove questo arretrare potrebbe ancorarsi, se a Plotino o a Platone, lo spazio non consente di esaminare.

Interessante è questo volgersi al mondo antico per trovare delle risposte ai quesiti posti dall'uomo contemporaneo, per proporre un metodo che altrove (cfr. « Rivoluzione dell'arte moderna ») ci parve scorgere nel Fedro.

L'arte è lo specchio di un'epoca e chi sappia intenderla può antivedere in essa il futuro. E' con l'arte e per mezzo dell'arte che le correnti di avanguardia come il futurismo, lo espressionismo e soprattutto il surrealismo cercano di plasmare l'uomo nuovo. Di qui certe rotture con i movimenti rivoluzionari politici, che puntavano come quello comunista più sul mutamento delle strutture che sulla manipolazione della psiche umana.

Ciò che invece sta a cuore a certe avanguardie artistiche è più concretamente l'uomo. Modificare l'uomo è modificare le strutture. Questo pare il senso dato da Sedlmavr al manifesto del surrealismo. I movimenti di

avanguardia artistica non vogliono più « produrre » dell'arte, nel senso comune del termine, ma fondare delle autentiche pedagogie e retoriche tali da poter modificare l'uomo, e volgerlo verso la parte più abissale e oscura del proprio essere, verso una parte che dovrebbe essere nell'uomo, malata, deforme, caotica, paranoica.

Il ritratto di Bosch « Greta la pazza » e quelli di Goya traducono la dimensione psichica a cui si sta andando incontro.

Ma a nostro avviso un timore sta al fondo dell'inquietudine del surrealismo: che Dio sia malvagio e che lo uomo sia continuamente in uno stato caotico nel tentativo di adeguarsi ad esso, o che nel tentativo di divenire egli stesso Dio si autorealizzi nella malvagità e nella disperazione della follia. Questo terrore del Dio mostruoso, deforme, demente a cui si riduce l'uomo è ben presente nella riproduzione riportata dal Blake intitolata « Urizen » o in quella di Labisse.

Così i veri « creatori » e i veri protagonisti della nuova situazione dell'uomo e di conseguenza del mondo, sarebbero molto di più gli appartenenti e facitori di questi movimenti, di quanto non lo siano ormai i filosofi o i rivoluzionari di professione. E vi è stato chi, come l'Alquié, ha tentato di ricostruire dal surrealismo una filosofia.

Il saggio di Sedlmayr ci pare, quindi, teso ad individuare ove sia il pericolo, quali le tappe, i momenti databili di questi sviluppi, le alleanze e le dissociazioni. La sua proposta positiva è di guardare alla grande arte che si è realizzata ispirandosi al pensiero di Plotino e di Dionigi Aeropagita.

E chi scrive, pur sottolineando le differenze che esistono tra questi due grandissimi pensatori, e tra i filoni artistici che da essi hanno tratto ispirazione e direzione, non può che accogliere e partecipare questa proposta, non dimenticando il Platone che sta dietro ad entrambi.

E. I

JEAN FRANÇOIS REVEL: « NI MARX NI JESUS » (La nouvelle révolution mondiale est commencée aux Etats-Unis) - Laffont éditions, Paris 1971, pp. 264.

Il libro non mantiene quello che promettono il suo titolo e la sua copertina, con Gesù e Marx travestiti da statua della libertà. L'autore ritiene che la rivendicazione della spontaneità come dimensione assoluta sia il fondamento di una nuova rivoluzione. Bisognerebbe chiedersi però se la società svedese non abbia già camminato in questa direzione più della società americana e perché essa rimanga così completamente fuori dall'orizzonte dell'autore. La differenza tra l'idea della spontaneità assoluta come dimensione nuova della libertà (una libertà estesa oltre le forme politiche tradizionali) e l'idea classica della rivoluzione è che la prima non si pone nei termini della seconda (la conquista del potere) ma piuttosto sul piano della riforma del costume.

La differenza tra lo spontaneismo americano e quello svedese è che in America esso assume un colorito religioso, è l'idea di una nuova religiosità, laddove in Svezia tutto rimane in un ristretto orizzonte. Gli stessi maggiori contrasti, la marginalità relativa della protesta americana per rispetto alla struttura americana, conducono a sviluppare il movimento in questa direzione.

L'autore sottolinea questo aspetto religioso: e non ne nasconde la complessità. Il Revel ha anche ragione a sottolineare le implicazioni non cristiane di questa nuova ondata di utopia, nel senso che essa tende ad andare oltre ogni legge morale sessuale tradizionale, e dunque ad abolire la legge che il Vangelo non ha abolita ma rafforzata: quella del vincolo coniugale tra uomo e donna. Ed ha egualmente ragione di sottolinearne il carattere non marxista, nel senso che essa si

fonda su analisi morali e non su analisi economiche.

La morale del rifiuto ha un suo fondamento: ma essa conduce all'emarginazione, se non diventa una prospettiva globale per l'umanità. Le comunità *hippies* divengono sacche volontarie dell'America assistita, dell'America che non conta. D'altro alto, è pur vero che l'integrazione in una società tecnologica avanzata sembra non lasciare uno spazio concreto alla dissidenza, all'obiezione, al rifiuto. La società americana sembra avere esaurito tutto quello che una morale delle opere buone può dare: e non genera altro modello morale nuovo che la volontà di un trascendimento della mediazione dell'organizzazione sociale tra uomo e uomo.

E' compatibile una società tecnologica avanzata con una morale del rifiuto di ogni rapporto che non sia spontaneo? Marcuse, che nel testo del Revel è rimarcabilmente assente, ma che è infine il teorico maggiore di questo tipo di rivoluzione americana (del costume prima e più che del potere) ritiene che proprio la tecnologia sia la condizione della liberazione della spontaneità. E tuttavia il problema è semplificato, visto che alla fine, per quanto piccola e ridotta, esisterà sempre una forma di organizzazione del lavoro, la quale potrebbe sempre proporsi come l'elemento condizionante di una spontaneità politicamente irrilevante.

L'autore nota spesso i problemi di politica estera, ma non li spinge sino alla domanda più radicale che ci pare questa: se una rivoluzione della spontaneità possa veramente aver luogo in un solo paese, se sia possibile che il timore dell'aggressione non generi costantemente il dominio degli apparati di difesa-offesa.

Quando ci si trova di fronte ai problemi radicali che pur la sua prospettiva suscita e postula, l'autore svicola. Mentre egli ci descrive un tipo di rivoluzione profondamente diversa da quella marxista, egli poi la ritiene possibile alle stesse condizioni di quelle marxiste, cioè come vittorie della rivoluzione in un solo paese: mentre questo non ci sembra possibile per il tipo di rivoluzione che egli delinea.

Il libro, pur essendo certamente un libro stimolante, rimane al di qua dei problemi che pone e che non sono nuovi del resto, certamente, in Europa. Ma forse il libro va visto in polemica con lo sciovinismo degli intellettuali di sinistra francesi e in genere con lo sciovinismo francese. In molti punti il libro assume toni tocquevilliani di elogio della democrazia così com'è, una democrazia che sembra svolgersi pacificamente in quella rivoluzione.

Comprendiamo che il carattere reazionario del mondo americano è cliché, ma talvolta qui sfioriamo il cliché opposto. Si rimane però in fondo convinti che l'autore ha ragione nel sottolineare che qualcosa di nuovo nasce negli Stati Uniti, una nuova alleanza di spiritualismo religioso e di idealismo politico secondo le tradizioni del paese: e che questo qualcosa, anche se apre problemi più gravi di quelli che sembra risolvere, è veramente un fatto significante del nostro tempo.

G. B. B.

LEWIS HENRY MORGAN: « LA SOCIETA' ANTICA, LE LINEE DEL PROGRESSO DALLO STATO SELVAGGIO ALLA CIVILTA' » - Traduzione di A. Casiccia e L. Trevisan, Feltrinelli editore, Milano 1970, pp. 424.

La fama e la fortuna del libro di Morgan sono state per lungo tempo legate all'entusiastica accoglienza che Marx ed Engels gli tributarono all'indomani della sua comparsa.

Marx lesse *Ancient Society* fra il dicembre del 1880 ed il marzo del

1881, riempiendo ben novantotto pagine di appunti con il proposito, portato poi ad esecuzione da Engels, di riassumere ed esporre ordinatamente i concetti e le osservazioni relative alle società primitive che lo studioso americano aveva raccolto in più di quaranta anni di studio e metterli a confronto con quelli che lui stesso aveva raccolto su il « modo di produzione asiatico ».

Toccò invece ad Engels costruire uno schema d'evoluzione generale dell'umanità dalla società senza classi alla società divisa in classi ricercando le leggi ed i rapporti di corrispondenza fra le particolari evoluzioni dei tre insieme di strutture: i sistemi di produzione, i sistemi di parentela ed i sistemi politici.

Nacque così *L'Origine della Famiglia* (1884) il cui motivo dominante è dato dalla constatazione che quando tutti e tre gli elementi: proprietà privata, famiglia monogamica e Stato, si trovano riuniti in seno ad una stessa società, quest'ultima è passata dalla barbarie alla civiltà, dalla società senza classi a quella di classe.

Ed è proprio questo schema che, per quanto rispondente ai canoni del materialismo storico tradizionale, subisce in questo libro un'accentuazione di determinismo, così come è negli elementi portati a testimonianza del passaggio dell'umanità dalla barbarie alla civiltà, che si scorge l'incidenza del libro di Morgan sul pensiero engelsiano. E' lo stesso Engels, del resto, a riconoscere, nella prefazione alla prima edizione, che il proprio libro non è altro se non l'esposizione delle idee e delle conclusioni di Morgan che « aveva riscoperto a modo suo in America quella concezione materialistica della storia che quarant'anni prima era stata scoperta da Marx e che, nel raffronto fra barbarie e civiltà, l'aveva portato, nei punti principali, agli stessi risultati di Marx ».

E se poco più avanti, nella stessa prefazione, Engels non esita a definire il libro di Morgan come « una delle poche opere del nostro tempo che fanno epoca » e a paragonarne la importanza per la scienza antropologica a quella che *Il Capitale* riveste per l'economia, in una lettera a Kautsky, scritta il 16 febbraio dello stesso anno, Engels parla di *Ancient Society* in questi termini: « Sulle origini della società esiste un libro decisivo come l'opera di Darwin per la biologia, e naturalmente ancora una volta è stato scoperto da Marx: è *Ancient Society*, scritto da Morgan nel 1887. Marx me ne ha parlato, ma allora io avevo altre cose per la testa ed egli non insistette, anche se ciò gli avrebbe fatto piacere, poiché voleva diffondere lui stesso quest'opera tra i tedeschi, come risulta dai suoi estratti molto particolareggiati ».

« Morgan, scrivendo il suo libro — prosegue Engels — ha riscoperto spontaneamente la concezione materialistica della storia di Marx, e le sue conclusioni relative alla società attuale sono dei postulati assolutamente comunisti. Per la prima volta la *gens* romana e greca trova una spiegazione completa in quelle dei selvaggi, in particolare degli indiani d'America; ciò offre una solida base alla storia primitiva ».

A questo punto sorge la domanda: che cosa sosteneva Morgan da suscitare una così entusiastica accoglienza da parte di uno dei fondatori del moderno materialismo storico?

Il punto di partenza di *Ancient Society* è costituito dall'accettazione del concetto di *evoluzione*. Per Morgan, la specie umana, tanto nei suoi caratteri biologici quanto nei suoi caratteri sociali e culturali, non è immutabile: subisce un'evoluzione attraverso una serie di stati in cui ognuno è, al tempo stesso, sviluppo dello stato precedente e germe di quello seguente. « Le conclusioni cui giungono le ricerche più recenti sulla condizione primaria della razza umana — scrive Morgan — tendono ad accreditare la tesi che l'umanità abbia cominciato la propria carriera muovendo dal gradino più basso della scala e progredendo poi dallo stato selvaggio fino alla civiltà attraverso lente accumulazioni di conoscenza sperimentale » (p. 1).

Queste osservazioni contengono sia una tesi sull'uomo, visto come di origine animale e, all'inizio, a stento distinguibile dalle bestie selvagge che lo circondano, sia una tesi sulla storia che non è considerata come un'opera di cui l'uomo è attore, ma un processo di cui l'uomo è oggetto. Gli avvenimenti che segnano il progresso dell'umanità si incarnano, indipendentemente dagli individui particolari, in tracce che si cristallizzano nelle istituzioni, negli usi e nei costumi e sono altresì conservate nelle invenzioni e nelle scoperte. Tutta la sostanza della storia umana è contenuta nello sviluppo di idee che sono elaborate dalla massa di una collettività e sono espresse nelle sue istituzioni, nei suoi usi, nelle sue invenzioni, nella sua tecnica.

E' per questo che Morgan può scrivere: « se percorriamo a ritroso le molteplici linee del progresso risalendo fino alle età primitive dell'umanità, e se eliminiamo una dopo l'altra, nell'ordine in cui esse ci si presentano, da un lato le invenzioni e le scoperte e dall'altro le istituzioni, siamo in grado di percepire che le prime si trovano fra loro in una relazione progressiva, mentre le seconde si sviluppano l'una dall'altra (p. 4). Risalendo, quindi, secondo le linee di ricerca indicate (la concatenazione più o meno direttamente cumulativa delle prime e lo sviluppo da pochi germi primari di pensiero delle seconde) Morgan giunge alla conclusione che le istituzioni moderne affondano le loro radici nel periodo della barbarie che, a sua volta, ne conteneva i germi per averli ricevuti dal precedente periodo selvaggio.

Il ritmo del progresso e dello sviluppo dell'umanità è quindi segnato dai fattori tecnologici: gli stadi dell'evoluzione che sono gli stessi per tutte le collettività, in tutti i luoghi, sono determinati dalle tecniche di sussistenza la cui trasformazione dà origine ad un periodo di mutamento sociale che solo in seguito è accompagnato da un conseguente adattamento delle istituzioni, familiari, religiose o politiche.

Con ciò Morgan non vuol dire che una « tecnica di sussistenza » genera una forma di governo o una forma di famiglia; vuol invece dire che la sfera delle tecniche di sussistenza è determinante e non creatrice: in essa si pongono i problemi dalla cui risoluzione dipende la sopravvivenza di una società, che deve pertanto darsi un'organizzazione — comprensiva di una forma di famiglia, una forma di proprietà ed una forma di governo — che le permetta di risolvere tali problemi nel modo più adeguato possibile? E' in questo momento che si evidenziano i punti di contatto con i canoni del materialismo storico marx-engelsiano.

Le tensioni di sussistenza, di cui parla Morgan, e al cui ampliamento ed accrescimento corrispondono le grandi epoche del progresso umano, coincidono con le forze produttive di cui parla Marx: il periodo etnico, di cui parla l'antropologo americano, corrisponde ad un determinato modo di produzione, accompagnato dalle corrispondenti sovrastrutture familiari, politiche e giuridiche. Per Morgan come per Marx, l'economia è, in ultima analisi, determinante; la sovrastruttura ha una propria logica che interagisce con quella dell'infrastruttura; il motore del cambiamento sociale è dato dalla contraddizione effettiva fra le tecniche di sussistenza (struttura) e le forme di società (sovrastruttura).

Le invenzioni e le scoperte, segnano quindi per Morgan, l'inizio e la fine di un periodo etnico dal momento che introducono nuove fonti di sussistenza e nuovi strumenti di produzione. Determinati gradi di sviluppo delle tecniche di sussistenza trovano corrispondenza in determinate forme di governo e di famiglia: l'allevamento del bestiame modificò i rapporti di produzione e questi, a loro volta, la struttura della famiglia, come dimostra il fatto che quando un estraneo veniva introdotto nel clan con il matrimonio, si portava dietro le proprie mandrie che col tempo finirono per non confluire più nella proprietà comune, ma per passare, pri-

ma di fatto poi di diritto, ai suoi discendenti diretti. E' per questi motivi che si sarebbe passati dalla famiglia di struttura matriarcale a quella di struttura patriarcale, dalla quale si sarebbe ulteriormente differenziata la famiglia monogamica borghese.

Altri motivi di analogia con il discorso che in quegli stessi anni Marx ed Engels stavano conducendo in Europa sono: la concezione che la società primitiva fosse priva di struttura di classe ed organizzata invece su rapporti di parentela e di proprietà comune e la convinzione che con l'affermarsi dell'idea di proprietà, dopo un lungo e quasi impercettibile periodo di formazione, si costituisce la civiltà dal momento che la proprietà «non soltanto condusse l'umanità ad aver ragione di tutti gli ostacoli che impedivano il raggiungimento della civiltà, ma le consentì di stabilire la società politica sulle basi del territorio e della proprietà stessa».

Ma il contributo di Morgan all'antropologia non si ferma qui. Egli ha anche contribuito grandemente alla conoscenza della natura della parentela ed ha ispirato la parte migliore del lavoro che è stato svolto nello studio di questa istituzione sociale.

In particolare Morgan scoprì che i rapporti di parentele che si riscontrano in una società primitiva hanno una loro storia ed una loro logica. Scoprì che, in molte parti del mondo non si fa molta differenza fra i diversi gradi di parentela; che i gradi di affinità sono confusi e che per distinguerli si usa un termine generale: così, ad esempio, fra gli irochesi, la terminologia di parentela era in contrasto con i rapporti familiari reali. Osservando come *ego* chiamava padre e madre anche gli zii paterni e le zie materne, mentre i nipoti venivano chiamati, sempre da *ego*, figli, Morgan pensò che tale sistema fosse il residuo terminologico di una struttura di famiglia ormai scomparsa.

Fondando la propria analisi sullo spoglio di oltre 250 nomenclature di parentela, l'intuizione iniziale sembrò trovare verifica nella famiglia hawaiana, la cui struttura reale corrispondeva alla terminologia irochese.

Senonché, la stessa terminologia di parentela hawaiana non corrisponde ai suoi rapporti reali di parentela, per cui Morgan pensò che si dovesse ricercare una forma di famiglia più antica. Procedendo in questo modo, Morgan pervenne all'individuazione di cinque forme diverse e successive di famiglia, ciascuna delle quali rappresenta un vero e proprio genere di matrimonio. Esse sono: *la famiglia consanguinea*, costituita dal matrimonio di gruppo di alcuni fratelli e sorelle del ramo principale; *la famiglia punalua* in cui sono proibiti i rapporti sessuali fra i fratelli e sorelle uterini ed è costituita dal matrimonio di gruppo di alcune sorelle del ramo principale o collaterale e dei loro mariti; *la famiglia di coppia*, fondata sul matrimonio di coppie singole ma senza l'obbligo della fedeltà; *la famiglia patriarcale*, che contemplava il matrimonio dell'uomo con parecchie mogli; ed infine, la *famiglia monogama* fondata sul matrimonio tra singoli individui, con l'obbligo alla fedeltà.

Dopo le cose che abbiamo riportato, sia pure in modo sommario, resta da stabilire quale sia stata l'importanza di *Ancient Society* per la scienza dell'uomo. In generale si può dire che ha conosciuto alterna e contrastata fortuna. Al suo apparire, come ricorda lo stesso Engels, il libro venne tanto zelatamente plagiato quanto ostinatamente passato sotto silenzio. Solo con la sua incorporazione fra i testi sacri del marxismo, *Ancient Society* fece il suo ingresso trionfale nella cultura europea, e incominciò ad essere comparato con l'opera di Fustel de Coulanges, che si era occupato del mondo antico concentrando la propria attenzione soprattutto sulla religione.

Nel giudizio degli antropologi contemporanei, la personalità di Morgan è vittima di uno strano sdoppiamento. Da taluni, in riferimento soprattutto all'altra opera del 1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of Human Family*, viene elogiato al di sopra dei suoi meriti; da altri viene liquidato in poche battute che ne sottolineano

l'eccessivo determinismo metodologico e la sorpassata visione evoluzionistica.

Solo Lévi-Strauss, non ha esitato a giudicare Morgan non soltanto come «uno dei grandi precursori delle ricerche strutturali», ma anche come il creatore dell'antropologia sociale. L'attualità di Morgan, e specialmente del libro in questione, è infine misurabile dalla recente esplosione di ricerche antropologiche di ispirazione marxista dovute a Godelier, Terray, Meillassoux e nel grande dibattito che questi stessi autori stanno da alcuni anni conducendo sul «modo di produzione asiatico» e sulle forme di produzione precapitalistiche, all'interno del quale il rapporto Marx - Engels - Morgan occupa un ruolo di prim'ordine.

G. S.

«ECCLESIA A SPIRITU SANCTO EDOCTA (LUMEN GENTIUM, 53)». (Mélanges théologiques) - Hommage à mgr Gérard Philips. (Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium, XXVII). - Éditions J. Duculot, Bembloux 1970, pp. XXXVII + 600.

Questo poderoso volume è stato offerto a monsignor Philips nel 1969, quando è divenuto professore emerito dell'università di Lovanio.

Conosciuto già per le sue numerose pubblicazioni (la bibliografia accademica fino al 1969 è ricca di 436 numeri, cf. p. XVII-XXXV), G. Philips è divenuto noto ai più per il lavoro svolto durante il secondo concilio Vaticano, dove fu perito, membro ed in seguito segretario aggiunto della commissione teologica. Al concilio fu uno dei più eminenti rappresentanti della scuola di Lovanio che tanta influenza esercitò sull'elaborazione del pensiero e dei testi conciliari. Non a torto qualcuno ha definito l'ultimo concilio: «Lovaniense primo».

Il lavoro personale svolto dal teologo belga al concilio affiora in molte pagine di questa miscellanea che riflettono da vicino gli avvenimenti, talora drammatici, del periodo conciliare. Ma la sua figura emerge non soltanto perché è stato un artefice del concilio, quanto per quell'insieme di doti intellettuali e di virtù morali che lo rendono estremamente rappresentativo quale teologo cattolico. Vale la pena riassumere le conclusioni di J. Grootaers, «Le rôle de Mgr G. Philips à Vatican II. Quelques réflexions pour contribuer à l'étude du dernier concile» (p. 343-380): monsignor Philips, con una profonda conoscenza della patristica, dei concili, del magistero pontificio, ha mostrato un profondo senso della continuità nella vita e nel pensiero della Chiesa. Si è anche distinto per il suo sentimento di solidarietà con tutta la comunità ecclesiale e le strutture istituzionali e per il grande rispetto di tutte le tendenze dottrinali. Quest'ultimo fattore implica una vera ascesi intellettuale, in quanto fa prendere una certa distanza dalla propria scuola teologica che deve essere integrata con i valori delle altre correnti teologiche, accettate con apertura ed umiltà.

Dopo una prefazione di A. Descamps, un breve profilo biografico steso da J. Coppens e la bibliografia accademica di Philips, il corpo principale del volume abbraccia 30 contributi suddivisi in tre sezioni: lo Spirito santo, Chiesa e ministero, Dio e l'uomo. La prima parte è senza dubbio la più omogenea e forse anche la più originale. Rappresenta, anche se non in modo sistematico, una panoramica attenta sui principali momenti della pneumatologia cristiana, ed in particolare di quella cattolica. C'è anzi da augurarsi che i presenti contributi diano un forte impulso ad una nuova riflessione sulla persona dello Spirito Santo, ignorata o non sufficientemente considerata nella speculazione teologica occidentale degli ultimi secoli, con la conseguenza inevitabile di una prospettiva teologica inadeguata — basti pen-

sare all'ecclesiologia preconciliare — e di una vita cristiana concreta staccata appunto, sul piano di una viva consapevolezza e di una matura riflessione, dallo Spirito che feconda ed anima tutta la compagine ecclesiale. Con questo non si vuole affermare che lo Spirito santo fosse assente nella teologia e nella vita cristiana passata. Ma la sua presenza non era avvertita che in modo riflesso, più che ignorata era presupposta ed accettata quasi inavvertitamente. Non si tratta ora di fare una nuova teologia, di costruire una pneumatologia cattolica, bisogna però prendere coscienza del problema e mettere in risalto, approfondendola dove è il caso, una verità di sempre.

Le difficoltà, che si sono incontrate agli inizi di questa « riscoperta » dello Spirito santo, sono prospettate in alcuni saggi di questa miscellanea. Così, tracciando la storia de «Le Saint-Esprit dans "Lumen gentium"» (pp. 19-39), A. M. Charue, vescovo di Namur, ricorda il pericolo, presente in tante esposizioni ecclesiologiche, di evacuare il mistero della Chiesa mettendo in forte risalto l'aspetto giuridico ed istituzionale. (Si veda a proposito anche quanto ha affermato Paolo VI nell'udienza generale del 26 maggio scorso. Il pontefice ha tra l'altro riconosciuto che « la catechesi ordinaria era piuttosto orientata a considerare la Chiesa nel suo aspetto visibile e sociale, rivendicato alla Chiesa specialmente dal concilio di Trento contro certe eresie della Riforma. Senza negare questo aspetto, anzi elevandolo alla considerazione di segno e di strumento della salvezza, il recente concilio ha fissato l'attenzione sull'aspetto spirituale, misterioso, divino della Chiesa, sulla "penumatologia" della Chiesa»).

Sollecitati da alcuni osservatori orientali, insoddisfatti del primo schema sulla Chiesa, diversi padri sollecitarono una riflessione sui rapporti tra lo Spirito Santo e la Chiesa, affinché potesse essere offerta nel testo definitivo, una visione chiara dell'opera dello Spirito nella Chiesa. Il carattere « pneumatologico » della « Lumen gentium » può essere apprezzato se si confronta questa costituzione con il primo documento conciliare, la costituzione liturgica « Sacrosantum concilium ». Il testo sulla Chiesa d'altra parte non è che « il vertice di una tappa nel progresso conciliare della pneumatologia» (p. 29), tappa che sarà superata nella evoluzione del pensiero conciliare e nella vita della Chiesa dopo il concilio, quando ad esempio saranno adottati « dei nuovi canoni della Messa, le cui formule epicletiche « rappresentano » un grande progresso dottrinale della nostra liturgia » (p. 29). Non è detto però che questa evoluzione della pneumatologia sia stata sempre costante. Dispiace infatti vedere come nella « Gaudium et spes » non si trovino le belle affermazioni relative allo Spirito santo, che erano presenti nei testi preparatori.

In ogni caso, sulla base dei testi conciliari si può ormai tracciare una bella sintesi sull'opera dello Spirito nella storia della salvezza, cosa che monsignor Charue si propone di fare riassumendo tutta la vasta materia in brevi paragrafi: rapporto con il dogma della Trinità, il piano dell'economia della salvezza, analogia tra la Chiesa e l'Incarnazione, la Chiesa come sacramento, i due periodi della storia della salvezza, l'importanza della Pentecoste, prospettiva escatologica, Cristo e l'altro Paraclito.

Per difendere la Chiesa cattolica dall'accusa di cristomonismo, il padre Congar, nel suo lavoro « Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine? » (p. 41-63), fa un'analisi storico-dogmatica su due punti assai decisivi della tradizione latina: la teologia sacramentaria, soprattutto quella eucaristica e la teologia della « Gratia Capitis » di Cristo, che interessa l'ecclesiologia. A proposito del primo punto, l'autore presenta le principali posizioni teologiche, da quella di sant'Isidoro (sulla dottrina di questo dottore della Chiesa e di altri teologi posteriori si potrebbe citare, oltre alle opere ricordate dal Congar, lo studio di Schulte, « Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistiche Opfer» (=LQF, 35), Münster 1959) a quella di Stefano Langton, ai grandi scolastici,

le cui affermazioni sono sempre avvicinate e confrontate con quelle di autori orientali. L'aspetto pneumatologico, presente in modo vivo nella teologia anteriore, durante la scolastica è stato messo in secondo piano a causa della predilezione con cui si trattava l'aspetto cristologico del mistero cristiano. Cosa favorita anche dal fatto che, come nota giustamente il Congar, « il mistero dello Spirito si presta poco a un discorso concettuale » (p. 62). In ogni caso, alla luce di tutta la tradizione e degli ultimi sviluppi che tengono in maggior considerazione i dati dell'economia salvifica divina, le critiche mosse alla Chiesa appaiono senz'altro esagerate e fondate in modo insufficiente.

Punti ancor oggi validi per una visione pneumatologica della Chiesa sono ricercati nella tradizione da S. Dockx nel saggio « Esprit Saint, âme de l'Eglise » (p. 65-80). Dopo aver accennato alla concezione sociologica della Chiesa, in cui l'asserto proposto nel titolo è, quando compare, una semplice menzione che non viene integrata in una concezione ecclesiologica più ampia, l'autore considera la concezione dogmatica della Chiesa in cui si evidenzia il rapporto Chiesa - Incarnazione. Egli passa poi ad analizzare, prendendo lo spunto da diversi scritti del cardinale Journet, la teoria delle due anime della Chiesa, l'una increata e trascendente, l'altra creata e inerente, ed è interessante vedere come l'autore sviluppa il pensiero in modo indipendente, richiamandosi a testi di san Tommaso ed alla teoria della « Gratia Capitis ». Un ultimo paragrafo conclude lo studio con alcuni accenni al problema delle relazioni tra il « Corpo di Cristo » e la Chiesa « cattolica », unità e scisma nella Chiesa alla luce di alcuni testi dell'ultimo concilio.

Di carattere discorsivo è l'introduzione al volume « L'Église du Saint-Esprit » che N. Afanassieff presenta in questa miscellanea (p. 81-89).

Di carattere tecnico è invece di nuovo il contributo di J. Salaverri, « El primado apostolico misterio de unidad » (p. 91-115). Dopo una breve introduzione sul mistero del primato e il secondo concilio Vaticano, il teologo di Comillas studia ampiamente lo stesso problema in rapporto al primo concilio Vaticano ed accenna ad altri punti particolari della questione (ad esempio la dottrina di Leone Magno al riguardo). La seconda parte del lavoro è dedicata ad un'attenta analisi pneumatologica del primato apostolico « principio perenne e fondamento visibile dell'unità ecclesiale ». Quindi l'autore espone in vari paragrafi la funzione dello Spirito Santo nel mistero dell'unità ecclesiale, nella missione di coloro che sono inviati da Dio e ne sottolinea l'azione nei riguardi del primato, sempre inteso come principio di unità, istituito da Cristo « a modo di sacramento, ossia segno visibile e perpetuo strumento dell'intima unione con Cristo ed il suo Spirito divino, e dell'unità nella fede e comunione dei vescovi e dei fedeli in tutta la Chiesa » (p. 115).

Chiarificatrice per un altro aspetto assai discusso dal primo concilio Vaticano e di nuovo ai nostri giorni, è l'esposizione di G. Thils, « La " locutio ex cathedra " et l'assistance du Saint-Esprit » (p. 117-126). Si tratta di una analisi che investe l'infallibilità, che « non può essere concepita se non come "dono" ». Dopo aver studiato e presentato ai lettori vari testi del Vaticano primo ed alcuni interventi autorevoli contemporanei, l'autore conclude dicendo che nella questione dell'infallibilità papale lo Spirito non agisce per confermare o garantire una struttura ecclesiastica già costituita, bensì per costituire, nel pieno senso del termine, « l'avvenimento spirituale che si realizza nel momento in cui il pontefice romano, nelle condizioni fissate, esprime un giudizio dottrinale decisivo ».

Il gesuita L. Malevez ci propone una autentica meditazione nel contributo « L'existence chrétienne dans sa relation à l'Esprit » (pp. 127-140). Non sono queste, pagine da studiare, ma da leggere attentamente ed assimilare in profondità. L'autore parte da varie considerazioni trinitarie mettendo in luce alcuni aspetti essenziali delle tre Persone sul piano « economico » ed

immanente. Lasciamo ai lettori il gustare queste pagine permeate di teologia biblica, e ci limitiamo a ricordare con P. Malevez che soltanto il riconoscere « una relazione propria a ciascuna delle tre persone, questa confessione di una Trinità veramente distinta, non soltanto in se stessa, ma anche nell'economia della salvezza, ci aprirà gli occhi sul valore esistenziale ed umano della rivelazione trinitaria » (p. 131).

« La nostra morale fa posto allo Spirito santo, alla sua ispirazione, alla sua azione, ai suoi carismi? » (p. 142). E' questa la domanda che si è posto Ph. Delhaye nello studio «L'Esprit Saint et la vie morale du Chrétien » (p. 141-152). Sulla morale cristiana in genere e sulla problematica recente cfr. le pagine interessanti di A. Dondeyne, « Waarheen met de christelijke moral?» (p. 503-520). Anche qui la risposta dell'autore è negativa per quanto concerne i trattati « classici » degli ultimi decenni. Bisogna tuttavia dire il contrario osservando una sana tradizione anteriore e alcuni fermenti confermati ed incoraggiati dal concilio. L'autore sulla base di testi biblici e conciliari tratteggia a grandi linee alcune direttrici fondamentali della vita cristiana in due paragrafi distinti: l'azione santificatrice dello Spirito (che potremmo chiamare linea discendente), alla quale corrispondono i « frutti dello Spirito », la risposta attiva dell'uomo a Dio (linea ascendente) in una vita di carità e di preghiera, nella santità. Questi punti non rappresentano però una novità assoluta nella concezione cristiana della vita. Essi si ritrovano integrati armoniosamente nell'opera di san Tommaso di cui l'autore analizza due capitoli della « Summa contra Gentiles » (libro IV, cc. 21 e 22). In essi san Tommaso, pur restando legato al vocabolario aristotelico, si sofferma su alcuni versetti del capitolo quinto della Lettera ai Romani e ne trae un insegnamento quanto mai attuale. E qui risalta, giustamente, l'azione dello Spirito Santo che si trova all'inizio ed alla fine dell'itinerario spirituale dell'uomo, cammino che inizia con la fede e si conclude con la contemplazione.

Dedicato esclusivamente all'interpretazione di una dottrina particolare dell'Aquinate, è il contributo J. H. Walgrave: « Instinctus Spiritus Sancti. Een proeve tot Thomas - interpretati » (cfr. pp. 153 - 167). Prima di affrontare la questione dello « instinctus divinus » o « istinctus Spiritus Sancti », l'autore chiarisce la portata che in san Tommaso hanno i termini «istinctus» ed «istinctus naturae». In analogia con quest'ultimo, comprende meglio anche il significato dell'« istinctus divinus » che non riguarda tanto l'intelligenza, quanto la volontà e fa comprendere la « Veritas prima » come il nostro bene. In analogia con la « vis aestimativa » vengono compresi i doni dello Spirito Santo che dispongono il credente a valorizzare sempre più l'« istinctus divinus ». L'autore segue Tommaso in tutto lo sviluppo del suo pensiero che attingendo ad Aristotele riceve una precisa caratterizzazione cristiana da alcuni testi paolini (ad esempio Rom. 8,14).

Un'analisi terminologica-teologica ci viene data da J. G. Geenen nel saggio « Ecclesia a Sancto Spiritu edocta. Heilige Geest en Heilige Kerk in de transmissie der Openbaring volgens de dogmatische Constitutie « De divina Revelatione » van Vaticaan II » (p. 169-199). Per comprendere adeguatamente alla luce dell'insegnamento conciliare l'azione dello Spirito Santo nella Chiesa quale organo che tramanda la rivelazione, l'autore raccoglie dapprima le principali voci che ha trovato al riguardo nella « Dei Verbum »: transmissione, denominazione dello Spirito Santo (« Paraclitus Spiritus », « Spiritus veritatis »), l'azione dello Spirito nella Scrittura, tradizione e Chiesa quali « organi » della trasmissione (e qui abbiamo rispettivamente le formule « afflante », « inspirante Spiritu »; « Spiritu Sancto suggerente », « (apostoli edocti) lumine Spiritus veritatis » « sub assistentia Sp. Sancti », « Sp. Sancto assistente », « praelucente Spiritu veritatis », il modo e l'influsso dell'« azione » dello Spirito negli organi della trasmissione (ad e-

sempio « Sp. Sanctus.... credentes in omnem veritatem inducit »; « Apostoli... edocti »), l'effetto della stessa azione (« plenior, profundior intelligentia »). In base a questo lavoro meticoloso l'autore analizza le caratteristiche della tradizione apostolica nella Chiesa, che è sempre, secondo una espressione del cardinale Siri ripresa dal Geenen, « la rivelazione trasmessa ». L'attenzione dell'autore è poi rivolta al problema dell'evoluzione del dogma nella Chiesa e nei suoi rapporti con il « depositum fidei » che a sua volta è intimamente legato al magistero. La rivelazione viva nella Chiesa, la « Sponsa Verbi incarnati, "a Sancto Spiritu edocta "» (« Dei Verbum », 23) è la risultanza di tre elementi: « depositum », « progressus » e « magisterium ».

La nuova edizione di alcuni testi di Nicola Cabasilas offre lo spunto per un breve studio di J. Lécuyer, « L'Eucharistie et le don de l'Esprit, selon Nicolas Cabasilas » (p. 213-219). In parte l'argomento trattato dal Lecuyer era già stato affrontato dal padre Congar (p. 45 s). Lo studio comunque è valido per il risalto che dà ad alcuni aspetti della teologia bizantina che possono essere facilmente assimilati anche dal pensiero teologico occidentale (cfr. l'idea di *koinonia* dello Spirito Santo ed il pensiero di Tommaso sull'unità del Corpo mistico, come un frutto dell'Eucarestia).

Un gruppo di validi contributi interessa più direttamente l'esegesi biblica. Importante è lo studio del cardinale Parente, « Spiritus sanctus superveniet in te... » (Lc., I,35), alcune riflessioni sull'annunziazione che aprono il presente volume (p. 3-17). Lo argomento era già stato affrontato in modo deciso dal Rahner in un articolo apparso circa otto anni or sono in « Stimmen der Zeit ». Mentre il teologo si manteneva sul piano teorico, il cardinale Parente espone il suo pensiero partendo da un dato concreto, l'esegesi di un passo del dibattuto « vangelo dell'infanzia ». E' viva nell'autore la preoccupazione di non cadere nell'errore di alcuni esegeti che, senza cautela né rispetto, vivisezionano letteralmente la Parola di Dio, isolandola anche dal contesto ecclesiale in cui essa vive. E nella Chiesa tutto è teologia. Dopo aver fatto un'accurata esegesi dell'episodio dell'annunziazione, l'autore arriva a coglierne il profondo significato in consonanza con la migliore tradizione patristica, teologica ed esegetica. « Al culmine dell'Antico Testamento, ella (Maria) ricapitola in sé — (nella sua volontà verginale) — l'atteggiamento religioso fondamentale della povertà, avendo raccolto per realizzarla la promessa di una unione d'amore con Yahwè » (p. 8). Maria, la cui figura viene illuminata dalla tradizione veterotestamentaria, appare inequivocabilmente come la « figlia di Sion, in cui scende a dimorare Yawè, una " shekinà " vivente come persona singola e come personalità collettiva, che realizza la storia d'Israele, non solo quella passata, ma anche quella futura, escatologica » (p. 9).

Un capitolo di teologia yahwista ci viene offerto da monsignor J. M. Heuschen nella sua ricerca sul significato religioso delle narrazioni che hanno come oggetto Giacobbe e la sua particolare elezione: « Jacob of de Genadevolle uitverkiezing » (p. 383-496).

Fondandosi soprattutto su alcune affermazioni di Matteo 5 e 6, P. Schruers scrive alcune pagine sull'« Immanentie en trascendentie van God onze Vader in het licht van het Evangelie » (p. 439-453).

Tra i contributi di carattere esegetico merita particolare menzione quello di B. Rigaux, « La petite apocalypse de Luc XVII, 22-37 » (p. 407-438). Un esame molto particolareggiato dei singoli versetti e di tutto il complesso della pericope, condotto secondo i migliori criteri della moderna esegesi scientifica, precede la puntualizzazione di alcuni problemi particolari: la autenticità e le fonti, i temi trattati e l'origine della apocalisse lucana. Tra l'altro l'autore conclude rivendicando, contro certa ipercritica, l'uso della espressione «Figlio dell'uomo» da parte dello stesso Signore nostro Gesù Cristo.

La mariologia è rappresentata in questa miscellanea da due contributi. Nel

primo, C. Balic fa una lunga disquisizione sul tema « De conceptione Christi Domini et scientiis naturalibus » (p. 475-592). L'autore espone lo status questionis rifacendosi non soltanto alle opionioni passate, soprattutto a quella di Duns Scotus, ma esponendo anche le recenti controversie fra le varie scuole o studiosi quali A. Mitterer, M. Hudeczek, C. Wessels. Le difficoltà di una visione unitaria sono date tanto dalla posizione nei confronti del mistero della concezione verginale, quanto delle diverse opinioni sul ruolo, attivo o passivo, della donna nella stessa fase concepitiva. In ogni caso, pur riconoscendo i validi aiuti e chiarimenti che possono venire dalle scienze naturali, l'autore sottolinea l'incapacità dell'intelletto umano di comprendere adeguatamente il mistero che « nec ratione colligitur, nec exemplo monstratur », come aveva affermato l'undecimo concilio Tolentano nel 675 a proposito del parto verginale di Maria.

N. Garcia Garces tratta invece dei rapporti tra « La santissima Virgen y la sagrada Eucaristia » (p. 547-570). Riflessioni teologiche avvallate convenientemente anche da brani poco noti di carattere liturgico (sequenze, inni), permettono all'autore di esporre lo argomento in vari paragrafi: presupposti, relazione della Vergine con Gesù presente nella Eucaristia, Gesù sacramentato, la comunione, la Vergine, l'Eucaristia come sacrificio, il sacerdote, la vittima.

Tra i saggi che si interessano di questioni liturgiche si può ricordare quello di J. Van Haelst, che ci presenta « Une nouvelle reconstitution du Papyrus liturgique de Dêr-Balizen » (p. 201-212). L'autore propone di invertire l'ordine del primo foglio dove si trova il famoso testo ed ottiene così una progressione armonica di brani che riflettono l'eucologia alessandrina, e più precisamente un probabile rituale battesimale preceduto da una anafora.

« La signification théologique du nouveau rituel des ordinations » è esposta da A. Houssiau (p. 269-280). La prima parte dello studio è dedicata alle tre ordinazioni in generale, in cui « l'identità o lo stretto parallelismo di struttura sottolineano bene... il valore sacramentale dei tre ordini » (p. 269). Dopo una visione generale l'autore esamina brevemente i singoli riti dandone per ciascuno un brevissimo commento. In particolare egli si sofferma sull'allocuzione del vescovo di cui mette in luce le relazioni strette con passi paralleli della « Lumen gentium » per l'ordinazione del diacono, per il sacerdote e per il vescovo.

Concludendo l'autore afferma tra lo altro che « la teoria della doppia gerarchia (ordine-giurisdizione) è del tutto estranea alla liturgia » come pure ne è estranea una « distinzione adeguata tra la funzione e la vita » degli ordinati. « Il dono sacramentale è descritto come un carisma: dono dello Spirito per compiere un ufficio nella Chiesa... Lo Spirito dona insieme la missione con la " grazia " per realizzarla efficacemente, e la fedeltà nella funzione e nella vita personale; la vita stessa del sacerdote o la sua santità personale assicurano il pieno sviluppo della sua azione ministeriale » (p. 280).

Ai diversi caratteri specifici del ministero (diakonia) proprio dei diaconi, dei presbiteri e dei vescovi dedica una trattazione P.de Haes, « Handen opgelegd voor dienstbetoon » (p. 321-342), che mette in evidenza il lavoro « di base », di comunicazione e di coordinamento unitario, proprio dei diaconi.

Oltre al già ricordato articolo di J. Grootaers, abbiamo altri contributi alla storia particolare del Vaticano II.

O. Rousseau espone la storia particolareggiata del paragrafo finale di « Lumen Gentium » 23 nello studio « Divina autem Providentia... Histoire d'une phrase de Vatican II » (p. 281-289). Tale paragrafo è molto importante negli sviluppi dell'ecclesiologia, perché pone in relazione (« Simili ratione... ») le odierne conferenze episcopali con le antiche Chiese patriarcali che godevano « di una propria disciplina, di un proprio uso liturgico, di un patrimonio teologico e spirituale

proprio » (LG, 23). Senza rendere autocefale, nel senso orientale, le conferenze episcopali, è chiaro che il secondo concilio Vaticano ha previsto per le stesse una grande indipendenza. Come illustra l'autore, alla base di questo testo c'è stata una fraterna discussione con alcuni esponenti della Chiesa orientale particolarmente sensibili al « pluralismo regionale ».

Interessante è pure il contributo di G. Alberigo, « Una cum patribus. La formula conclusiva delle decisioni del Vaticano II » (p. 291-319). Dopo aver constatato che la formula conclusiva della « Sacrosantum concilium » pronunciata effettivamente da Paolo VI si discosta da quella pubblicata più tardi nelle edizioni ufficiali (AAS, « Editio typica », ma non nell'« Osservatore Romano » del 5-12-1963), l'autore sottopone la medesima formula ad una rigorosa analisi storica e teologica. « L'Ordo concilii » del Vaticano II nella misura in cui si era prevalentemente ispirato alle norme regolamentari del Vaticano I era rimasto sostanzialmente fermo al clima di tensione istituzionale caratteristico del 1869-1870...Il Vaticano e in particolare la «Pastor aeternus» avevano dato i loro frutti e il grande rinnovamento ecclesiastico si era orientato in direzione diametralmente opposta ai contrasti istituzionali... » (p. 296). Questa premessa basta a far capire come la formula di conclusione dei documenti del Vaticano secondo non poteva più essere ripresa da quella del Vaticano primo.

L'Alberigo traccia quindi una breve storia delle formule conclusive conciliari in cui emerge sempre più o meno palesemente la tensione tra i componenti la massima assise cristiana, il pontefice ed i vescovi. Tali formulazioni riflettono quindi anche l'imbarazzo davanti ad una problema di cui non si vedono ancora chiaramente i termini, problema questo che ha un riflesso anche per un'altra questione a volte trascurata, quella della ricezione, della Chiesa cattolica e fuori di essa, delle decisioni conciliari. A proposito della formula impiegata il 4-12-1963 dispiace vedere che il primo membro iniziale — in cui si ribadiva « il fondamento trinitario della fede cristiana » — sia scomparso dalle edizioni ufficiali e non sia neppure più impiegato nelle sessioni successive.

Due contributi possono essere ricordati di sfuggita in quanto propongono materia già diffusa, più o meno largamente, in Italia dagli stessi autori. Ch. Moeller, nel saggio conclusivo di quest'opera, « Perspectives de théologie et d'anthropologie après le concile » (p. 571-592), rielabora il testo di una conferenza tenuta a Perugia nel maggio 1967, « La christianisme dans le monde de demain ». In modo programmatico egli tocca molti punti interessanti (teologia dello sviluppo, linguaggio religioso, antropologia cristiana, teologia cristiana, cristologia, pneumatologia, escatologia) facendone vedere l'incidenza nella fase attuale del pensiero religioso cristiano.

P. Molinari, conosciuto per molte altre pubblicazioni in materia, caratterizza « La santità dei cristiani », proponendo alcune « Riflessioni teologiche sulla dottrina del Concilio Vaticano secondo » (p. 521-546). Egli suddivide il suo studio in vari paragrafi: la santità e la santificazione dei cristiani, tema centrale della « Lumen Gentium », la santità cristiana consiste nell'unione con Cristo, l'unità della santità cristiana e le sue diversificazioni, la santità cristiana è radicalmente una, la santità cristiana viene però coltivata « in variis vitae generibus » « secundum propria dona et munera ».

Per concludere la presente rassegna accenneremo ancora a due contributi che presentano un interesse particolare. K. Rahner negli ultimi anni si è affermato con altri pensatori cristiani (ricordo soltanto J. Leclercq) come « futurologo ». In tale veste compare anche in questa miscellanea con il saggio « Die Zukunft der Kirche » (p. 223-239). Egli ritiene necessaria una futurologia ecclesiale perché è cambiato radicalmente l'atteggiamento dell'uomo nei confronti del futuro, e quindi di riflesso, del cristiano nei riguardi della Chiesa. Mentre l'uomo

prima era passivo davanti al suo destino, lo sopportava, oggi invece lo costruisce in una libertà creativa. Nella misura in cui anche la Chiesa è una società umana inserita nell'umano, varrà anche per essa la proposizione precedente, e come cristiani dovremo assumere la nostra parte di responsabilità nell'edificazione della Chiesa futura. L'autore accenna a vari problemi che si pongono già oggi e che richiederanno domani una necessaria soluzione che appunto bisogna preparare fin dal momento presente.

Il problema non è nuovo, ma certamente si pone oggi in modo riflesso e con grande urgenza. Tuttavia bisognerebbe chiedersi se sono sempre fondate le diagnosi e le prognosi dei futurologi. Alcune questioni divengono acute non tanto per una necessità interna, quanto per il « chiasso » che si fa intorno, per il rumore quasi pubblicitario tanto distante dal silenzio della preghiera e dell'attenta riflessione che ci preparano ad essere disponibili verso i suggerimenti dello Spirito. Poche discipline sono oggi in balia di inani logomachie come lo è, purtroppo, la teologia, o meglio, una certa riflessione che pretende di essere teologica.

Ritornando a Rahner, non è possibile negare la fondatezza di alcune sue affermazioni e la problematicità di taluni aspetti ecclesiali odierni.

Rimane però il problema di fondo dato dalla stessa essenza teandrica della Chiesa, che nessuna mente umana potrà mai esaurire completamente ed adeguatamente con una pianificazione. Rahner ha compreso questa difficoltà e mette quindi l'uomo al suo giusto posto, responsabile e creativo, ma sempre di fronte e sotto a Dio.

Attuale è pure quanto scrive Th. F. Torrance, « Theological rationality » (p. 455-473). Egli attribuisce la irrazionalità e la confusione che dominano parecchi cristiani a una reazione sbagliata che si è avuta di fronte all'imperare dei concetti meccanicistici, reazione che ha portato a posizioni sostenute da coordinate di tipo esistenzialistico, fenomenologico, espressionistico e sociologico. Tutto ciò è stato pure favorito da una reale frattura che separava la teologia dall'esperienza, la teologia, o almeno un certo tipo di fare teologia, dal Dio vivente che opera nella storia della salvezza. Per superare la crisi la teologia dovrebbe intavolare un dialogo attivo e costruttivo con le scienze naturali ed umane. Questo comporta, da parte di tanti teologi, l'acquisizione di un nuovo concetto di scienza, più adeguato alla entità delle scienze nell'odierno sviluppo scientifico. E questo è necessario anche se è vero che Dio non può essere considerato un oggetto tra (gli) altri oggetti. Ma è ugualmente vero che soltanto una comprensione adeguata della scienza « aiuterà i teologi a liberarsi dalla paura che essi hanno di fronte ad essa » (p. 460). Sviluppando il suo pensiero ed attingendo alcune intuizioni ad alcuni « filosofi » quali Einstein, l'autore postula pure un più adeguato senso di connessione ed inter-relazione che deve essere integrata da una più giusta comprensione della concettualità, dei suoi mezzi e delle sue possibilità, perché si può sempre dire con sant'Anselmo che « fides esse nequit sine conceptione ». Concettualità questa che « deriva dalla autorivelazione di Dio nella Parola, ma che noi dobbiamo sviluppare fino all'espressione articolata nella nostra comprensione », nelle nostre forme umane di pensiero e parola. Sviluppando la teologia come una scienza dogmatica nel senso stretto del termine, sarà possibile riscoprire anche delle distinzioni care ai padri (esempio quello esistente tra l'«apprendere » ed il « comprendere » Dio) e giungere con il loro aiuto ad una più adeguata comprensione e conoscenza analogica di Dio.

Oltre agli studi ricordati precedentemente, la miscellanea contiene i seguenti lavori: H. Schauf. « Die Kirche in ihrem Bezung zum Dreifaltigen Gott in der Theologie des Konzilsteologe Cl. Schrader » (p. 241-258), S. Tromp, « De Ecclesiae Imaginibus in operibus pastoralibus S. Bellarmini » (p. 259-268).

B. B.

SERGIO QUINZIO: « LAICITA' E VERITA' RELIGIOSA » (La religione nella scuola) - Armando editore, Roma, 1970, pp. 222.

Lo scopo del libro è mettere a fuoco la situazione attuale dell'insegnamento della religione cattolica nella scuola italiana di ogni ordine e grado. Risultato dell'indagine compiuta: il sensibile indebolimento del sentimento religioso in un momento storico di laicizzazione trionfante.

I tentativi degli insegnanti di adeguarsi alla corrente laica, dice il Quinzio, si rivelano rischiosi e senza prospettive positive. In altri termini, la religiosità « non è compatibile con la religione precisamente perché è compatibile con la moderna cultura profana » (p. 79).

Ricercando le cause di questa situazione, che si va deteriorando, l'autore concentra la sua analisi in una rapida rassegna dell'insegnamento religioso nella scuola partendo da molto lontano, cioè dalla pubblica, immediata testimonianza religiosa dell'antichità, capace di martirio, fino ai giorni nostri, in cui si applica (chissà ancora per quanto tempo) il Concordato del 1929.

Naturalmente, la tesi laicista tende a ottenere, per l'ora di religione, una « scuola della discussione », cioè, come pronosticato da René Hubert, « una religione che sottometta i suoi contenuti al vaglio delle esigenze critiche di una cultura nata dal rifiuto dell'assolutezza sacra » (p. 29). Ovviamente, nel passaggio storico « dal mito alla ragione » la religione perderebbe la sua validità intrinseca.

Bisogna riconoscere, intanto, che l'insegnamento religioso nella scuola, oggi, non riesce a dare ai giovani una base per ulteriore sviluppo e maturazione, e quindi non realizza le esigenze di una missione educatrice. « Sempre meno », ribadisce l'autore, « interessa la religione in quanto fenomeno globale, come dimensione storico-filosofica, come risposta alle domande ultime dell'uomo » (p. 43). Anzi, si tende a ravvisare nell'insegnamento religioso l'aspetto negativo di un'azione autoritaria e repressiva. Come se non bastasse, i cattolici stessi appaiono divisi in due campi, conservatore e progressista, in un antagonismo che non può mancare di rivelarsi pernicioso specialmente nel rapporto didattico. Pertanto, la « mediocrità » riscontrata dal Quinzio nel corpo insegnante viene spesso aggravata da formule ispirate dall'opportunismo politico che sistematicamente mette di fronte « il remoto mondo sociale e la contemporanea realtà profana » (p. 64).

Un insegnamento di questo tipo non può essere recepito se non con indifferenza dagli alunni, suscitando un atteggiamento di critica corrosiva contro il quale c'è ben poco da opporre.

Il problema, quindi, si acutizza: da una parte il vecchio catechismo risulta inaccettabile per il mondo profano e rimane sterile di fronte al suo prevalere; dall'altra, il nuovo aperturismo contrasta con l'essenza dinamica della religione.

Alla ricerca di nuove soluzioni, il Quinzio scarta le proposte e i tentativi di un *umanesimo teocratico* alla Maritain e del *catechismo olandese*, definendoli elusivi anziché risolutivi del problema, e in gran parte dovuti « all'attuale condizione storica di passività della tradizione religiosa » (p. 86). Sono tentativi che riducono la religione ad essere una materia d'insegnamento « come le altre », privandola di scambi reciproci con il resto della cultura.

A un certo punto, dice l'autore, se l'insegnamento fosse impostato su base volontaria anziché obbligatoria, la religione potrebbe mantenersi come realtà autonoma, con maggiori probabilità di ascolto e di realizzazione, in attiva opposizione a tutti i valori mondani e contro ogni particolare interpretazione conciliazionista. Perché, appunto, il valore della religione sta nel rendere testimonianza di una ve-

rità che trascende e rifiuta la realtà profana.

Si tratterebbe, perciò, di rivalutare il concetto di incompatibilità della filosofia ebraico-cristiana con la filosofia razionale, concetto sostenuto da quella corrente di pensatori che va da Tertulliano a Chestov. Tanto più che lo scientismo evoluzionistico, dal suo angolo, rivela l'intenzione di accettare le prospettive messianiche ed escatologiche.

La presenza di istanze religiose nel mondo contemporaneo viene confermata, infatti, da vari autori fra cui R. M. MacLeod, J. R. Royce, J. Havens, i quali sottolineano il senso della fine imminente che sovrasta l'attuale ciclo storico. « Il razionalismo laico, in particolare la moderna teoria razionalistica del tempo, è in verità il prolungamento delle premesse fondamentali del cristianesimo » (p. 188), aggiunge il filosofo americano Norman Brown.

Un'altra considerazione è che l'insegnamento dovrebbe rivolgersi prevalentemente agli adulti e avere carattere informativo e culturale anziché cherigmatico-ecclesiale. Si eviterebbero in tal modo, sostiene l'autore, le varie accuse di insegnamento « autoritario, eteronomo, pre-logico, egocentrico, antropomorfico, verbalistico, ritualistico » (p. 115). Bisognerebbe, invece, puntare sull'immagine culturale della religione situata in una posizione antitetica alla moderna scuola laica, data la sua caratteristica di « alternativa globale ai criteri sociali e culturali dominanti, sui quali dev'essere in grado di portare un preciso giudizio » (p. 132).

Anzi, essendo finito il tempo dell'insegnamento a base di « angioletti, preghierine, madonne, fioretti, pie filastrocche, eccetera» (p. 141), s'impone lo studio approfondito della Bibbia, svolto da insegnanti con preparazione adeguata.

Questi concetti sono ampiamente corredati da citazioni di eminenti studiosi laici che riconoscono la validità, nella scienza moderna, della teologia medievale. Il cristianesimo è un fenomeno di continuità a carattere messianico e redentivo anziché speculativo e contemplativo e rimane ancora la spinta più convincente per la formazione di una civiltà superiore.

F. G.

PETER L. BERGER: « IL BRUSIO DEGLI ANGELI » - Traduzione di A. Prandi, edizioni del Mulino, Bologna 1970, pp. 160.

L'autore cerca di rovesciare il ruolo negativo che la sociologia, dopo le altre scienze, ha svolto nei confronti della religione. Lo scritto si divide in due parti: una critica alla critica sociologica della religione e la ricerca di un nuovo approccio all'ordine trascendente.

L'autore ritiene che il colpo più grave offerto alla visione religiosa del mondo sia stato inferto dalla sociologia della conoscenza. Per questa l'attendibilità (nel senso di ciò che di fatto si reputa credibile) delle visioni generali della realtà dipende dal consenso sociale che viene loro dato.

Noi siamo indotti ad accettare per vero ciò che il nostro ambiente ritiene per vero: è insomma il nostro ambiente che misura il nostro giudizio di accettabilità o di non accettabilità di una determinata proposizione. E' dunque l'inclusione in un mondo determinato che misura la nostra possibilità di credere. Ne viene così una forma di relativismo, certo non nuova, ma strutturata e sostenuta con nuovi argomenti, di tipo empirico e, quindi, apparentemente, incontrovertibili.

Tuttavia il Berger nota che, dopo che ci si è resi conto che tutte le affermazioni vanno soggette a processi storico-sociali, scientificamente constatabili, sorge la domanda: quali di queste affermazioni sono vere e quali

false? L'incontrovertibilità dell'interrogazione mostra che il problema della verità risorge dopo che si è scoperta (o riscoperta) la dimensione sociale della conoscenza. Inoltre, proprio il pluralismo del nostro mondo diminuisce il peso delle strutture di attendibilità. L'individuo moderno va avanti e indietro tra strutture di attendibilità che cercano di prevalere l'una sull'altra e che, talvolta, si contraddicono a vicenda.

Sul piano empirico, non esiste una struttura di attendibilità omogenea, così che la possibilità di minoranze conoscitive, cioè di minoranze che rifiutano misure prevalenti di giudizio, è resa più facile che in qualsiasi altro tempo. La sociologia non è, dunque, in grado di esercitare una critica definitiva alla religione.

Il Berger si domanda allora quale approccio all'ordine spirituale sia oggi concretamente possibile. Egli sostiene che questo approccio è antropologico: si tratta di cogliere, nelle dimensioni umane comuni, degli « indizi » di una realtà che è veramente altra, diversa: una realtà che l'immaginazione dell'uomo non fa altro che riflettere. Il Berger ricorre al paragone della matematica: la matematica è una costruzione della ragione umana, ma uno dei risultati più stupefacenti delle scienze naturali è che anche la natura è una fucina di rapporti matematici.

La struttura dell'uomo è omogenea alla struttura del mondo, ciò che ha significato antropologico ha significato cosmico.

L'autore cerca allora gli « angeli » dell'ordine divino, cioè i segni immanenti nella realtà che riconducono a una dimensione ulteriore.

La realtà psichica viene interpretata come un segnale metafisico. Il Berger cerca nel significato integrale, cioè nei presupposti implicati da atteggiamenti umani comuni e spontanei, i segni dell'eterno. Così esiste un'argomentazione fondata sull'attività ordinatrice, un'argomentazione fondata sul gioco (l'uomo che gioca suppone una dimensione diversa dalla realtà comune e il suo frutto, la gioia, ha una esigenza di eternità), un'argomentazione fondata sulla speranza (le espressioni della speranza implicano il rifiuto a capitolare dinanzi alla morte), un'argomentazione fondata sulla dannazione (ci sono delitti che vanno di là della pena umana: la pena umana è impotente innanzi al delitto), un'argomentazione fondata sull'umorismo (il comico riflette l'imprigionamento dello spirito umano nel mondo).

Il Berger nota inoltre che il rifiuto dei problemi di significato trascendente banalizza il pensiero e riduce la visione del reale, propria dei filosofi e degli uomini che fanno questa scelta, alla realtà di un commerciante di mezza età, che digerisce sonnecchiando la sua colazione. Un'antropologia filosofica non può ridurre l'uomo alla banalità, non può rinunciare alla dimensione della vita che porta sul significato di essa. Il recupero dell'estasi e della metafisica significa il recupero delle dimensioni capitali della vita umana.

La teologia può esplorare anche le tradizioni religiose come documento antropologico, cioè come mezzo per raggiungere la dimensione trascendente. In particolare possiamo considerare, su questo piano epistemologico, la tradizione biblica come la più rilevante e significativa testimonianza circa il totalmente altro.

La linea dell'autore non è isolata nel mondo anglosassone, dove la ricerca dell'esperienza quale fondamento della trascendenza (e dunque della possibilità della teologia come disciplina razionale) è più avanzata. Ciò corrisponde a quello che nella tradizione teologica cattolica prende il nome di teologia naturale.

Il libro è, dunque, importante nella nostra letteratura, dove la teologia naturale è rimasta chiusa negli schemi tradizionali da un lato e dove le vie nuove che l'esperienza antropologica e la conoscenza scientifica offrono alla teologia naturale non sono state esplorate: mentre la recente influenza della teologia protestante ha contribuito a rendere meno consueto e meno oggetto di attenzione il problema.

G. B. B.

FILIPPO LIVERZIANI: « ESPERIENZA DEL SACRO E FILOSOFIA » - Edizioni Liber, Roma 1971, pp. 303.

In questo libro Liverziani riprende il discorso accennato, con meno ampiezza e meno analisi, ma forse in una forma più nuova e diretta, quasi un esempio della maieutica filosofica che qui teorizza, ne « L'eclissi del Dio vivente ».

Il libro accetta di porsi come critica della metafisica vista qui come una oggettualizzazione della esperienza del sacro. L'esperienza religiosa ci dà un Tu, la metafisica lo trasforma in un Egli. Ciò rende possibile la razionalizzazione del contenuto religioso: « una volta oggettivata e definita per idee chiare e distinte, l'esperienza di Dio appare ormai depauperata, privata di energia e di vivacità, ridotta a pallida larva di quella che era all'origine, quando era esperienza vitale del sacro, del Dio vivente: e la formulazione di un Dio dei filosofi è, in fondo, un primo passo verso l'ateismo ».

Vi è qui l'affermazione che il contenuto autentico di ogni valore è la esperienza di un Tu vivente, cui la anima giunge dopo una lunga ricerca e un lungo cammino: quando essa riesce a dire Tu alla presenza che avverte in fondo al suo più profondo sé, allora l'anima ha raggiunto la verità. Ricondurre la metafisica alla oggettualizzazione del Tu divino, significa dire che Dio è il fondamento dell'essere, e solo chi sa dire il Tu divino è in sintonia con il reale profondo, con l'essere del mondo.

Ciò che questo libro invita a discutere è se la metafisica presupponga una esperienza religiosa e quali siano i rapporti dell'esperienza cristiana con l'esperienza religiosa. Ambedue questi problemi sono oggi di notevole attualità e significato. L'attenzione della ragione al mondo è in radice qualcosa di diverso dal risultato globale di tale attenzione, che è il concetto. Questa attenzione, di cui il Liverziani fonda in chiave di realismo moderato la possibilità, è qualcosa di non puramente mondano. Esso può trascendere il suo risultato.

Liverziani ci vuol dire che se l'atteggiamento metafisico è un atteggiamento ultimo, non riconducibile di per sé a dimensioni e a criteri di comportamento mondani, segnati dalla finitezza, l'oggettivazione di tale risultato è qualcosa di meno autentico dell'atteggiamento stesso; è anzi la mediazione verso la mondanizzazione, cioè verso la riduzione del mistero del Tu divino che trascende il mondo ai confini mondani. Qui stanno, in questa prospettiva, i limiti della teologia naturale e di qualunque teologia razionale che non custodisca ben chiaro in sé il senso della trascendenza del suo oggetto.

La metafisica è, dunque, nella prospettiva del Liverziani, passibile di una certa duplicità: la sua tensione è verso il trascendente, ma essa tende a ricondurre tale esperienza nell'ordine del linguaggio, del discorso e della finitezza, a esprimere il trascendente nella forma universale. Il suo servizio è un servizio ineliminabile, ma anche esposto al rischio del fraintendimento razionalista.

Contro la metafisica divenuta razionalismo, che ha cioè ritenuto che i concetti adeguassero la trascendenza, Liverziani dà il suo benvenuto all'empirismo, il quale ha spezzato il circolo metafisico dal basso reintroducendo i diritti dell'esperienza come esperienza dal basso.

Liverziani intende ora riprendere la acquisizione offerta dall'empirismo e la interpretazione come costante verifica dei concetti sulla base dell'esperienza, continua reintroduzione della esperienza nei concetti, senso del carattere strumentale e parziale di concetto.

La metafisica deve, quindi, continuamente spezzare il circolo verso l'alto, ritrovare l'esperienza religiosa da cui ha avuto origine. Qual'è ora, nel quadro dell'esperienza religiosa, il *proprium* dell'esperienza cristiana? E' il secondo problema che il Li-

verziani affronta. E qui viene la parte del suo pensiero che ci sentiamo di condividere meno: cioè la riduzione del concetto di religioso al concetto di sacro, nel senso in particolare che questo termine assume in Otto. In realtà il mito antico ha sempre cercato di unire l'uomo allo spazio divino e ha creato spazi e tempi sacri non per l'esclusione ma per la comunicazione. Il Liverziani pone riserve alla interpretazione dell'Otto, ricorda giustamente che è soltanto il peccato a spezzare la familiarità dell'uomo con Dio e sottolinea la bontà della creazione. Non ci pare però deduca da questa critica tutte le conseguenze di cui essa è portatrice. La esperienza religiosa vera avviene sempre nel quadro di una grazia, di un dono di Dio. Essa è dunque il contrario del sentire Dio come altro, è sentire Dio come salvatore. Qui l'ortodossia cattolica può aprirsi in nuova maturità storica un orizzonte ecumenico e ritrovare le molteplici forme e i molteplici modi con cui Dio ha parlato al suo popolo, l'umanità intera, in ogni spazio, in ogni tempo, in ogni coscienza. Può vedere il volto di Cristo rifrangersi oltre il tempo di prima e il tempo di poi, la nuova umanità superare il tempo all'innanzi come a ritroso, la salvezza farsi presente là dove si dà la coscienza e dunque il senso dell'infinito. In questo senso l'escatologico, il Dio tutto in tutti, è il vero termine in cui, oltre il tempo storico, gli uomini comunicano. Essi così comunicano nella pienezza divina con la loro pienezza umana.

Forse la mistica cristiana (in particolare la famosa questione della mistica astratta) offrirebbe, vista come esperienza vissuta, al nostro autore, che ama Bergson, un grande campo di osservazione filosofica.

Quando Dio diventa Cristo, allora la dimensione teandrica (e non sacrale) rivela tutta la sua potenza. Ma sottolineiamo la linea di ricerca di questa critica della metafisica sulla base dell'esperienza religiosa: essa potrebbe facilmente suggerire un nuovo tipo di critica della teologia, quella fondata sulla concreta vita di fede, sull'esperienza escatologica cristiana, contro i limiti di un razionalismo di segni diversi che è la tentazione ricorrente della teologia. Abbiamo visto un teologo anglicano, uno dei rari teologi che si pone problemi di teologia naturale, il Torrance, seguire nel saggio *Theological Science*, che abbiamo qui recensito (cfr. *Renovatio*, 1970, n. 4, pp. 585-587) una via non priva di somiglianze con questa di Liverziani. Il che ci sembra il segno del maturare di nuovi orizzonti. La valutazione filosofica dell'esperienza scientifica ci sembra un grosso elemento di chiarificazione e di rinnovamento per la teologia e la cultura religiosa in genere.

G. B. B.

AUTORI VARI: « DOSSIER BONHOEFFER » - Queriniana editrice, Brescia 1971, pp. 258.

Dopo la suggestiva ed interessante biografia di Dietrich Bonhoeffer scritta da Italo Mancini l'editoria italiana si è limitata alle traduzioni di profili vari, quali quello curato da W. D. Zimmermann: « Ho conosciuto Dietrich Bonhoeffer » e questo nuovo « Dossier Bonhoeffer ».

Il presente « dossier » contiene la biografia che di Bonhoeffer ha scritto il suo amico Eberhard Bethge ed il saggio di Gerard Ebeling: «Il mondo maggiorenne secondo Bonhoeffer » (saggio che il Gibellini non esita a definire «un classico della bibliografia su Bonhoeffer »). Seguono inoltre due saggi, volti ad illustrare l'interpretazione americana di Bonhoeffer, nella direttrice che è stata chiamata « cristologica » (Paul L. Lehmann) ed in quella secolarista (Paul van Buren).

Il Gibellini, che si è reso interprete sagace e per niente acritico della teo-

logia della secolarizzazione e della morte di Dio in Italia, ha curato anche l'editoriale del presente volume. Dopo aver precisato che lo scopo di tale pubblicazione è stata la ricorrenza del venticinquesimo della morte del Bonhoeffer (9 aprile 1945) ha avuto modo di riportare anche il giudizio che Otto Dudzus ha espresso su « Evangelische Kommentaire », la rivista protestante di attualità religiosa, circa la cosiddetta « moda Bonhoeffer » e che consisterebbe nell'accentuazione di due soli filoni nel complesso pensiero del Bonhoeffer: la « teologia politica » e « l'interpretazione non-religiosa ».

Lo stesso Gibellini ha avuto modo di documentare ampiamente che, nonostante nella pregevole opera italiana del Mancini non si faccia cenno alla *cristologia bonhoefferiana*, gli studi nell'area di lingua inglese ed americana procedono su due direttrici: la direttrice secolarista e la direttrice cristologica. Quest'ultima si esprime soprattutto con John Philips, il quale sostiene il progredire della cristologia in Bonhoeffer da una forma classica ad una forma storica, che rinuncia al Cristo che si concretizza nella Chiesa per un Cristo che è con gli uomini nella loro storicità.

Al Gibellini preme fare riscoprire a tutta la riflessione teologica italiana questo nuovo e più essenziale aspetto della cristologia di contro alla stagnante moda dell'interpretazione non-religiosa, che è, si viene a scoprire da questo dossier, la meno originale e quella che sta prestando il destro alle più paradossali e lambiccate interpretazioni secolariste.

E' per questo che il presente libro si chiude con un secondo articolo di E. Bethge, che riassume le pagine più teologiche della grande biografia, volte a provare che l'enigmatica interpretazione non-religosa è, dal principio alla fine, interpretazione cristologica.

Cogliamo così che l'opportunità della lettura di questo saggio si pone con altrettanta impellenza con cui da molti si continua a vedere in Bonhoeffer il « pioniere » ed il «profeta» della «teologia della morte di Dio ». Anzi diremo di più: tanto più gradita giunge quest'opera quanto più si fa presente che tutta la teologia italiana si sta avviando verso la riscoperta e la reinterpretazione della cristologia. Sarà questo difatti il tema del quinto congresso nazionale della associazione dei teologi italiani. Ancora una volta dunque il grande Bonhoeffer ci viene incontro con la sua riflessione e con la sua esperienza esistenziale al servizio ed alla scoperta del Dio vivo.

F. M.

PAUL EVDOKIMOV: « L'ESPRIT SAINT DANS LA TRADITION ORTHODOXE » - Editions du Cerf, Paris 1969, pp. 111.

Il testo dell'Evdokimov affronta uno dei più dibattuti problemi che dividono l'Oriente separato dalla Chiesa cattolica, il problema della processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio.

La tesi dell'Evdokimov risale ad una posizione presa da un teologo russo, Bolotov, nella sua discussione con i teologi vecchio-cattolici: egli dichiarò, in quella occasione, che il *Filoque* non costituisce un impedimento dirimente per un accordo dogmatico. L'Evdokimov si propone di accettare il fondamento di questo giudizio. Egli non sembra tenere conto della posizione analoga assunta dal Bulgakov.

Dal punto di vista della Chiesa cattolica, la questione non è tanto semplice: la processione dello Spirito Santo dal Figlio è stata insegnata da due concili ed è nel Credo cattolico da un millennio. Tuttavia essa non è mai stata considerata esclusiva della formula *ex Patre procedit*, la formula di Nicea, che è usata dalla Chiesa orientale. Perciò il *Filioque* è considerato una legittima inserzione della Chiesa occidentale, non tuttavia obbligante anche per la Chiesa orientale. Resta però che la Chiesa cattolica non potrebbe accettare la formula di Fozio

ex solo Patre procedit, nel senso in cui essa sia la negazione del *Filioque.* Per la Chiesa cattolica il *Filioque* è un'affermazione dogmatica e non un semplice *theologumenon.*

Per la Chiesa orientale la questione è più complessa. Non mancano affermazioni di padri orientali che vanno nel senso del *Filioque,* specialmente di Cirillo Alessandrino e del Damasceno, mentre l'affermazione della processione *ex Patre* non assume mai il senso *ex solo Patre.*

L'Evdokimov, qualificando dunque di *theologumenon* le affermazioni circa la processione dello Spirito, esprime la posizione delle Chiese orientali, non quella della Chiesa cattolica.

Il tentativo del compianto teologo ortodosso di determinare un accordo tra Oriente e Occidente si basa su una interpretazione della teologia trinitaria orientale. Egli giunge a conclusioni simili a quelle del Bulgakov e cioè che la generazione del Verbo e la processione dello Spirito sono mutuamente condizionate. Dal punto di vista teologico, la tesi dell'Evdokimov ci sembra limitata a sostituire la nozione di causa con quella di condizione: egli attribuisce alla nozione di causa le confusioni sorte in materia di teologia trinitaria tra Oriente e Occidente. Poiché il Figlio è la condizione della processione dello Spirito e lo Spirito la condizione della processione del Figlio, l'Evdokimov ritiene che si possa dire dello Spirito *ex Patre Filioque procedit,* purché si dica del Figlio *ex Patre Spirituque procedit.*

Abbiamo così una nuova formula trinitaria, la quale, tuttavia, ci sembra abbia poca possibilità di essere accettata da qualcuna delle due parti (nemmeno dalla orientale). Essa ci sembra debole come tesi teologica: dovremmo dire che il Padre è condizione del Verbo e dello Spirito allo stesso modo in cui, secondo l'ipotesi dell'Evdokimov, essi lo sono reciprocamente? Ma allora non potremmo, inteso il procedere come mutuo condizionamento, applicare la medesima prospettiva anche al Padre e dire che procede dal Figlio e dallo Spirito? La nozione di condizione esclude l'idea di un'origine e solo a questo titolo essa può essere opposta alla nozione di causa che la include.

Se si vuol mantenere il Padre come origine, dovremmo dire che il *procedit* nelle due formule ammesse dall'Evdokimov non ha senso univoco, e dice cose diverse secondo che sia riferito al Padre oppure al Verbo e allo Spirito.

La nozione di diade (Verbo-Spirito) nella Trinità (anch'essa di origine bulgakoviana) ci sembra impropria perché ad essa non risponde nessuna relazione trinitaria: è una semplice nozione teologica astratta che contrappone alla originarietà del Padre la non originarietà del Verbo e dello Spirito.

Il voler escludere ogni divenire nella Trinità ha senso se significa il divenire di tipo storico, ma non quel divenire che è implicito *ad modum Dei* nella nozione di filiazione e in quella di processione. Il sostituire la staticità della condizione alla dinamicità della causa, analogicamente intesa, ci sembra condurre l'Evdokimov a posizioni difficili e, ci pare, non suscettibili di unire l'Oriente e l'Occidente.

G. B. B.

« I MANOSCRITTI DI QUMRAN » - A cura di L. Moraldi, edizioni Utet, Torino 1971, pp. 788.

Dopo la prima edizione italiana di F. Michelini Tocci (Bari, 1967) i manoscritti del Qumran sinora accessibili sono stati tradotti per l'Utet da Luigi Moraldi e corredati, oltre che da una introduzione generale, da introduzioni speciali e da ampie e pregevoli notazioni al testo. L'edizione del Moraldi è anche un preciso aggiornamento sull'ampia letteratura sul Qumran e sul *consensus* tra gli studiosi che si è finora manifestato.

Indichiamo le scelte del Moraldi sui principali problemi che si presentano, sul piano storico, agli interpreti del Qumran.

Il Moraldi accetta il consenso che si è determinato sulla identificazione dei qumraniti con gli esseni. Tuttavia nota che non mancano opinioni dissenzienti, anche in termini radicali. Il Del Medico sostiene che gli esseni non sono mai esistiti, e che le grotte del Qumran erano delle *ghenizot*, dei ripostigli per libri sacri usati o per libri eretici; il Rabin sostiene la tesi dei qumraniti gruppo farisaico, il Driver li qualifica come zeloti; non manca chi, come lo Zeitlin, attribuisce gli scritti di Qumran al secolo VII dopo Cristo, all'epoca dell'occupazione persiana della Palestina.

Rimangono certamente delle divergenze tra la presentazione degli esseni compiuta dalle fonti classiche e la setta del Qumran: il carattere pacifico degli esseni, il loro celibato e i sacrifici al tempio di Gerusalemme. Questi tratti sono assenti dalla setta del Qumran. La formula dell'identificazione esseni-qumraniti nel Moraldi è parziale. Essa è semplicemente una ipotesi di lavoro, e si limita a considerare una categoria degli esseni (non tutti) nella Comunità di Qumran. Il margine d'opinabilità persiste ancora.

I testi del Qumran sono una testimonianza unica della persistenza del messianesimo nel periodo inter-testamentario: i libri canonici di questo periodo, per esempio la letteratura sapienziale, non ne conservano traccia. Se in numerosi testi qumranici si parla di intervento di Dio nella storia, senza riferimento al Messia, in altri il riferimento a due messia, il messia di Aronne (sacerdotale) ed il messia davidico di Giuda (laico) sono testimoniati (lo Starchy ha esposto l'evoluzione del messianesimo nei testi del Qumran in un crescendo che giunge al primato del laico messia davidico).

Le affinità d'ambiente con il cristianesimo sono notevoli. Il Moraldi ne elenca alcune: l'assenza di riferimento agli esseni nella predicazione di Gesù, il rapporto tra il messaggio del Battista e quello di Qumran, la vicinanza tra la zona di azione del Battista a quella della setta, il calendario solare seguito dagli esseni adottato probabilmente anche dal quarto Vangelo per l'ultima Cena, somiglianze tra la figura di Gesù e quella del Maestro di giustizia. Le coincidenze sono più forti con testi neotestamentari più tardi come la Lettera agli Ebrei (il comune riferimento a Melchisedeq) e con le pastorali.

Tuttavia più di uno studioso non ammette un influsso diretto di Qumran sul Nuovo Testamento.

L'autore propende per la negativa circa influenze iraniane e gnostiche, ma nota come i motivi relativi al primato della conoscenza sono presenti in Qumran: ci sono conservati testi sulla *Merkabah*, il carro divino in Ezechiele, nonostante i divieti della *Mishnah* circa le speculazioni al riguardo.

L'autore ritiene che il documento di Damasco e la regola della comunità si sviluppano parallelamente a partire dal Maestro di giustizia. La redazione definitiva è collocata nella prima metà del primo secolo a.C. (identificando in Pompeo « il capo dei re di Jawan », citato anche dal Commento ad Abacuc). L'autore tende in genere verso cronologie basse, anche se sostiene che i documenti rivelino tracce di rielaborazione di documenti più antichi. La prima stesura degli Inni è per lui coeva alla prima stesura della Regola, cioè posta poco dopo il 152 a. C.

L'escatologia dei qumraniti è piuttosto arcaica, meno sviluppata di quella dei deuterocanonici. L'intervento divino distrugge i cattivi ma non comporta con chiarezza una vita futura e una resurrezione dei giusti. Il tema della resurrezione e della vita futura non sono oggetto esplicito delle speranze qumraniche. Tuttavia non mancano testi che offrono indicazioni in questo senso (ad esempio, 1 QH, 4, 21: « coloro che sono secondo la tua anima staranno ritti al tuo cospetto per sempre, quelli che camminano secondo la via del tuo cuore saranno saldi in perpetuo »).

G. B. B.

POSTILLE

OCTOGESIMA ADVENIENS: IL RITORNO DELL'UTOPIA — *Nuovi temi entrano nel linguaggio del magistero, nuove problematiche emergono sino a qualificare il punto di vista con cui viene elaborata la norma generale e globale di pensiero e di azione dei cristiani nel nostro tempo. L'« Octogesima adveniens » di Paolo VI qualifica su un piano dottrinale l'andamento descrittivo proprio dei documenti sociali pontifici a partire dalla « Mater et magistra ».*

La lettera al cardinale Roy mantiene questo andamento descrittivo: ma, proprio perché ne dice le ragioni, si colloca come un discorso meno circoscritto e più formale: riconsidera lo status della dottrina sociale della Chiesa in ragione dei mutamenti storici e culturali.

La lettera di Paolo VI si colloca nella storia dei documenti sociali pontifici, al punto opposto che occupa la « Quadragesimo anno » di Pio XI. In quell'enciclica papa Ratti si era impegnato a stabilire, per quanto possibile, le linee di un ordine politico cristiano, delineato come uno schema di istituzioni e quindi posto su un piano propriamente politico. Il crollo del corporativismo indusse poi ad abbandonare quella strada: e ciò fu opera di Pio XII che si pose su un piano di princìpi, di criteri e di fini, ma non su un piano di istituzioni. La complessità crescente del dato sociale indusse Pio XII a qualificare in modo eticamente preciso e univoco situazioni concrete determinate. L'« Octogesima » di Paolo VI è il punto terminale di questo lungo sviluppo, e contiene una formulazione che è ormai al di fuori degli schemi istituzionali.

Di fronte a situazioni tanto diverse, come quelle offerte dal mondo occidentale, dal mondo comunista, dal terzo mondo e dalle loro varianti, la delineazione di uno schema istituzionale, di una forma di soluzione politica unitaria non si impone più. Non è questo un principio nuovo nell'insegnamento e nella prassi della Chiesa: classicamente, poteva essere enunciato come l'indifferenza della Chiesa ai regimi politici. Tuttavia la dottrina sociale cristiana aveva cercato il passaggio dal piano etico al piano istituzionale, di delineare l'idea di un regime politico cristiano.

La differenza tra norme etiche e princìpi istituzionali non è sempre chiara. Un esempio potrebbe essere fornito dal cosiddetto principio di sussidiarietà: secondo cui non si può attribuire a un'istituzione a raggio d'azione maggiore ciò che può essere svolto da altro ente sociale a raggio d'azione minore. E' questa una norma etica o un criterio politico? Appartiene alla coscienza o alla prudenza? Non è sempre stato facile contemperare il principio della indifferenza della Chiesa per rispetto ai regimi politici con l'idea di una dottrina sociale cristiana come modello istituzionale.

Ambedue le formulazioni erano probabilmente inesatte: l'una rischia-

va di configurare un disinteresse ecclesiastico verso i problemi politici che hanno sempre in concreto una componente morale, l'altra poteva finire con il vincolare l'azione civile dei cristiani ad una camicia di Nesso ideologica. La formulazione verso cui si muove la « Octogesima » sembra consentire un'integrazione delle due prospettive. E' impossibile stabilire un'ipotesi di comportamento unitario (il che liquida lo schema istituzionale socialcristiano): sono le comunità cristiane a dover risolvere, nella prospettiva cristiana, i problemi storici nella loro concretezza integrale.

Si evita così di ridurre la funzione dei cristiani in quanto tali a dei puri elaboratori di norme ideali storicamente astratte: e al tempo stesso si esclude una specie di partito pancristiano che valuti secondo le sue matrici ideologiche i problemi storici, situati in tempi e in spazi diversi. La storicità dell'uomo è da Paolo VI formalmente assunta nel giudizio della Chiesa sulla società.

Il giudizio cristiano è universale nell'ispirazione, formalmente, ma materialmente è tanto concreto e determinato quanto la materia cui deve essere applicato. La politicità ecclesiale esce dunque dalla matrice filosofica della tradizione greca e, senza perdere le acquisizioni della metafisica della società elaborate dalla Scolastica, ritorna a fare direttamente riferimento al pensiero politico moderno con una critica che non si situa più sul piano metafisico, ma su quello storico.

I poli positivi del discorso del papa sono da un lato « progetto » e « utopia », mentre l'« ideologia » diviene un termine negativo. La fiduciosa assunzione della concretezza storica all'interno della politicità ecclesiale pone il papa in grado di affrontare da un'angolatura nuova i problemi che non da oggi sono di fronte alla Chiesa.

Le amabili genericità di tanti documenti ecclesiastici cedono di fronte al vigoroso enunciato del numero 25 della lettera: « L'azione politica — è necessario sottolineare che si tratta innanzi tutto di un'azione e non di una ideologia? — deve poggiare su un progetto di società, coerente nei suoi mezzi concreti e nella sua ispirazione, alimentata a una concezione totale della vocazione dell'uomo... Non spetta né allo Stato né a dei partiti politici, che sarebbero chiusi in se stessi, di tentare d'imporre un'ideologia con mezzi che sboccherebbero nella dittatura degli spiriti, la peggiore di tutte. E' compito dei raggruppamenti culturali e religiosi, nella libertà di adesione che essi presuppongono, di sviluppare nel corpo sociale, in maniera disinteressata e per le vie loro proprie, queste convinzioni ultime sulla natura, l'origine e il fine dell'uomo e della società ». La politica quindi viene sottratta allo Stato e ai partiti e affidata a raggruppamenti culturali e religiosi: essa assume il volto di una guida collettiva verso un progetto totale di umanità. Viene così respinta sia la politica amministrativa, che l'assunzione di finalità globali da parte di organismi di potere.

Ci troviamo di fronte ad una prospettiva di deperimento dello Stato e quasi a una negazione del partito. Il partito, che purtroppo ha avuto tante benevole tolleranze, all'insegna del male minore nella prassi, non ha mai avuto buona stampa nelle encicliche, nemmeno nella « Gaudium et spes », che ha un cenno esortativo nei confronti dei partiti. Ma qui il nesso tra ideologia e partiti è colto: e per questo Paolo VI raggiunge ora una prospettiva cristiana che non più in alcun modo mediata o mediabile dall'ideologia e dal partito, e respinge l'uno e l'altra.

Paolo VI non mostra preferenze per i regimi vigenti: « socialismo burocratico, capitalismo tecnocratico, democrazia autoritaria manifestano la difficoltà di risolvere il grande problema umano della convivenza nella giustizia e nell'eguaglianza ». Per questo il papa batte anch'egli la strada della prefigurazione utopica, dell'immaginazione del futuro.

Contestazione e utopia gli si pongono innanzi come una prospettiva obbligata di fronte a cui la Chiesa non può assumere la medesima posizione negativa assunta dalle ideologie, dai partiti, dai poteri. Se «vivere in un futuro ipotetico è spesso un comodo pretesto... bisogna però spesso riconoscere che questa forma di critica della società esistente stimola spesso l'immaginazione prospettica, ad un tempo per percepire nel presente le possibilità ignorate che vi trovano inscritte e per orientare verso un futuro nuovo... ». Così Utopia ritorna al cristianesimo dove era nata. Paolo VI riconosce nella escatologia cristiana il fondamento e la causa di Utopia: « Lo Spirito del Signore scompiglia senza posa gli orizzonti dove l'intelligenza ama trovare la propria sicurezza e sposta i limiti dove si rinserrebbe volentieri la sua azione: egli è abitato da una forza che lo sollecita a sorpassare ogni sistema ed ogni ideologia ».

Ci domandiamo sino a che punto la cristianità sia disposta a intendere questo linguaggio, ad ascoltare la denuncia dell'« uomo a una dimensione » fatta da Paolo VI.

Se consideriamo che, nella nostra realtà italiana, è tanto difficile comprendere il senso positivo del pluralismo che ancora ci trascina dietro stancamente l'equivoco pesantissimo del partito cattolico, sia pure giustificato sempre in termini di male minore, ci vien fatto di misurare ancora una volta la drammatica differenza tra la voce della Chiesa e la realtà del mondo cattolico.

[Gianni Baget Bozzo]

OCTOGESIMA ADVENIENS: LA RICERCA DI UNA NUOVA PROSPETTIVA — *La lettera apostolica « Octogesima adveniens » è caduta nel vuoto: dopo i trionfi della « Mater et magistra », dopo le acclamazioni per la « Pacem in terris », dopo gli indiscussi elogi per la « Lumen gentium », dopo la benevola accoglienza per la « Populorum progressio », quest'ultima lettera è passata nel silenzio. Come mai?*

Vi può essere una spiegazione banale in termini di tecnica pubblicitaria: i discorsi sociali oggi nella Chiesa non sono certo una attraente novità; sono anzi pane quotidiano, pane salutare, certo, ma grosso modo sempre lo stesso. Costituiscono un messaggio lodevole che ormai si suole richiamare senza neppure rendere esplicito, ed ogni volta si ribadisce, si conferma, si ripropone nella sua obbligatoria genericità meta-politica, sino ad essere acquisito come una voce non dico ben nota, ma ben individuata, dalla quale, del resto, non ci si può attendere altro.

Vi può essere una motivazione meno rozza: l'ultima lettera apostolica non risponde ad una strategia politica e culturale configurabile facilmente. La « Rerum novarum » derivava da una denuncia di incompatibilità del cristianesimo con il marxismo e con il liberalismo; da questa incompatibilità, ribadita nella « Quadragesimo anno » e nei radiomessaggi di Pio XII, emergeva in negativo una dottrina sociale sostenuta di lontano dai grandi obiettivi religiosi con i quali le scelte politiche dovevano essere compatibili. La recente evoluzione del pensiero sociale della Chiesa ha vanificato questa impostazione: alle denunce di incompatibilità si è gradualmente sostituito un progetto di sostanziale compatibilità: ad esempio mediante la distinzione giovannea tra ideologia e prassi politica.

L'eliminazione progressiva dei vincoli aprioristici — di carattere ideologico — che caratterizzano il pensiero sociale cristiano ha offerto un ampliamento dei gradi di libertà che facilmente è stato scambiato per l'ingresso di nuovi contenuti nel discorso: in effetti non si trattava di un vero arricchimento della dottrina sociale tradizionale, ma piuttosto del permesso ad arricchirsi con maggiore disponibilità, mediante i contributi di un dialogo con altri. Anzi, l'eliminazione dei diaframmi proibitivi ha paradossalmente svuotato di specificità il « progetto cristiano ». E' stata la polemica con le vecchie proibizioni che ha dotato di contenuto fittizio le proposte apparentemente più costruttive ed audaci.

La consapevolezza di tutto questo appare lucidamente nella recente lettera apostolica « Octogesima adveniens »: non si fa più riferimento ad una definitiva dottrina sociale della Chiesa (cfr. B. Sorge: L'apporto dottrinale della lettera apostolica "O. A." in «Civiltà Cattolica» n. 2903 [1971]), il discorso sociale viene correttamente esteso ad un'ampia classe di problemi il cui ruolo è determinante per l'uomo moderno (« O. A.: n. 8, n. 9, n. 21): dalla questione sociale si passa al problema politico, dal problema politico alla condizione umana per la quale la miseria, il dolore, l'ingiustizia assumono forme nuove, ma persistono subdolamente. Il progetto cristiano diventa allora qualcosa di ben diverso dalla « terza via » più o meno equidistante dagli errori di destra e di sinistra, del liberalismo e dal socialismo. L'atteggiamento che il papa indica è quello della generosa disponibilità, del dialogo, della ricerca nella certezza della speranza, dell'impegno di rinnovamento assunto sino in fondo nel lecito pluralismo delle opzioni politiche (« O. A. »: n. 42 e segg.). L'auspicio è l'immaginazione sociale (n. 19).

Ebbene che un discorso così ricco e così innovativo, sul piano metodologico, rispetto alla tradizionale dottrina sociale della Chiesa sia passato sotto silenzio è un segno dei tempi: ma è anche un segno meraviglioso del quale il pensiero cattolico ormai non può non tener conto. Se tale discorso è caduto nel vuoto vuol dire che oggi non è tempo per proposte di metodo. Le proposte metodologiche hanno appagato per un decennio: estremo frutto di un « pensiero negativo » (nel senso di Saint Simon) che ha contribuito in modo determinante ad aprire nuove prospettive, nuove possibilità, impedite ed offuscate dalle rigide strutture culturali politiche precedenti. Sotto questo profilo, la lettera apostolica assolve ad un ruolo importante: libera il campo una volta per tutte da falsi problemi e da false soluzioni.

Ma oggi il problema forse non è su come *giungere ad una proposta concreta, su come presentare in modo attendibile il messaggio cristiano, non è più sul come, ma sul che cosa. E a livello di contenuti il discorso va portato dritto dritto nel cuore della proposta cristiana. Non già nel senso che la dimensione religiosa soprannaturale determini quella socio-politica secondo il quadro politico medievale, e neppure nel senso che i postulati di fede definiscano tali margini di incompatibilità da fare emergere in negativo una soluzione compatibile (ad esempio il principio di sussidiarietà della « Rerum novarum »), bensì in un senso molto più ampio che non ha come riferimento il solo problema politico o la sola questione sociale come conflitto tra capitale e lavoro, ma ha come riferimento la condizione umana: una condizione umana impastata di dolore, di ingiustizia, di miseria.*

Vi è certo la via facile: il popolo della povera gente è un pubblico facile, un buon pubblico quando si sa prenderlo. Va a parlare di guarigione a un canceroso: non domanderà che di crederti (Bernanos). Il dolore va guarito, l'ingiustizia va combattuta, la miseria va eliminata: le piaghe del male sono un insulto alla costruzione del mondo nuovo per il quale l'uomo è chiamato; una vergognosa malattia indegna del popolo di Dio. Un unico impegno dunque: la generosa lotta per una società migliore, secondo le strategie che deriveranno dalla responsabilità, da una attenta lettura delle situazioni contingenti, a fianco dei deboli, degli oppressi, dei poveri.

Ciò è molto bello anche perché prescinde da una preventiva scelta religiosa: è il terreno neutrale di incontro con l'umanesimo laico che scaturisce dalla secolarizzazione. Il cristiano parteciperà a questo incontro non tanto con la presunzione di comunicare una più ricca integrità umana, una immagine dell'uomo più interamente umana, ma piuttosto con la certezza che l'impegno avrà un esito trionfale (e Cristo ne è il pegno) e quindi con il contributo di un indefesso ottimismo. Il futuro è luminoso. Dio è colui che verrà (Schillebeeckx). La pastorale diventa trionfante: gli uomini, si sa, credunt quod cupiunt.

Certo, difficilmente potrò distogliermi dal pensiero che un impegno assunto in fondo senza alcuna garanzia di successo, un impegno nonostante tutto, senza giovanili rifugi in immagini utopiche, è ben più grande e nobile; è adulto.

In verità la speranza nel regno terrestre è solo una parte della proposta cristiana; l'altra parte è la croce. « Quale tu mi vedi — diceva il curato di Torcy al curato di Abrincourt — mi piacerebbe molto predicar loro l'insurrezione, ai poveri. O piuttosto non predicherei un bel nulla. Prenderei anzitutto uno di quei " militanti ", di quei mercanti di frasi, di quegli arruffoni rivoluzionari e mostrerei loro che cos'è un giovanotto delle Fiandre ». Ma ai poveri il buon Dio ci invia. « E per annunciare che cosa? La povertà. Certo si aspettavano tutt'altro. Aspettavano la fine della loro miseria: ed ecco Dio che prende la povertà per mano e che dice loro: Riconoscete la vostra regina, giuratele obbedienza e fedeltà. Quale colpo! Questa, credi pure, è, tutto sommato, la storia del popolo ebreo col suo regno terrestre. Il popolo dei poveri, come l'altro, è un popolo errante tra le nazioni, alla ricerca delle sue speranze carnali, un popolo deluso, deluso sino alle ossa ».

So bene che quest'annunzio oggi è tremendamente scomodo: l'accusa di Feuerbach e di Marx colpisce dolorosamente, penetra nel profondo dell'animo religioso: quest'annunzio è dunque oppio dei popoli, distoglie dal salutare accanimento per la promozione sociale e civile? Meno male che è stato possibile sostituire frettolosamente alla incerta difesa da quella accusa, il giulivo riferimento al principio speranza di E. Bloch: per questo riferimento la rivoluzione sociale diventa compatibile con la vocazione cristiana; diventa obbligatoria. La dimostrazione di compatibilità, la dichiarazione di disponibilità sono l'equivalente della tradizionale dottrina. Ma una disponibilità libera da reticenze, aperta ad ogni indicazione che proverrà da un fare politico partecipato, maturo, consapevole, perde inevitabilmente e salutarmente la specifica connotazione cristiana: in quest'ordine di impostazione sarebbe anzi auspicabile una completa emancipazione anche dalle « etichette ».

Sono un grave danno i ragionamenti interrotti della recente ricerca teologica; se ciò che conta è l'impegno totale per gli altri, è superfluo motivare questo con il " mitico " riferimento a Cristo in quanto " l'uomo per gli altri ": ciò è anzi illogico e dannoso, è un residuo incongruente del vecchio quadro cosmologico - metafisico nel quale Cristo rappresentava obbligatoriamente il centro " secondo un ordine statico definito dall'eternità ". La conclusione del ragionamento non può arrestarsi di fronte ad una larva, sia essa storica, sia essa mitico - kerigmatica, sulla quale reinventare, dopo il crollo delle certezze tramandate, un nuovo modo di « salvare » il cristianesimo in un mondo secolarizzato. La conclusione è semmai un leale, un esplicito rifiuto; è il coraggioso dichiarato abbandono anche delle etichette religiose, e degli abiti esteriori, compromessi con una storia millenaria che conferisce loro un significato ormai definito.

I ragionamenti interrotti sono oggi l'analogo delle " verità impazzite " che preoccupavano Chesterton: se allora la soluzione era il rinsavimento di quelle verità e cioè il loro perfezionamento e la loro integrazione, anche oggi la soluzione non può essere che il completamento dei ragionamenti interrotti, tralasciando ogni astuta modificazione verbale.

Ebbene, solo l'annuncio della croce non è mistificazione: e non è il messaggio lugubre, il messaggio che deprime e offende la promozione sociale; ma è il messaggio della gioia e della luce.

La buona novella è tutta qui: il rovesciamento dei valori che esprime il « mondo nuovo » perché (e in questo perché va posta un'enfasi particolare) apre alla dimensione « nuova » della grazia. Nel mondo nuovo della grazia il dolore è pegno di una gioia più certa e più grande; la vita consumata nelle piccole cose, negli impegni del tempo vale per sempre; le gerarchie umane sono capovolte; il debole conta di più del potente; l'umile vale di più del superbo; il povero è il vero ricco; la miseria è solo ciò di cui mi potrò gloriare; la morte è l'ingresso alla vita; la creatura mortale diventa figlio di Dio.

Direi che il mondo nuovo è già iniziato, sta dunque a significare che il suo avvento non è il frutto di un'azione socio-politica tutta da inventare, ma è un modo nuovo di leggere la realtà presente.

In questo quadro le beatitudini evangeliche sono ben altro che un discorso umanitario in favore degli oppressi; sono ben altro che esclamazioni rivendicative.

La lettera apostolica « Octogesima adveniens », allargando la problematica sociale, liberandosi dalle soluzioni settoriali stratificate degli ultimi ottant'anni ha riproposto in modo implicito l'esigenza che sul discorso sociale si affermi l'integrità del messaggio cristiano: il dialogo non può avere altro supporto, perché valga la pena di affrontarlo e di parlarne.

L'auspicio è che il documento sulla giustizia nel mondo del prossimo ottobre accolga questa sottile indicazione della lettera pontificia, evitando di esaurirsi in generiche diagnosi ed altrettanto generiche esortazioni che alla fine lasciano il tempo che trovano.

[Edoardo Benvenuto]

MISTICA E LITURGIA — *Del numero di marzo - aprile della « Rivista Liturgica », un fascicolo notevole per la qualità dei suoi interventi, vorremmo segnalare un articolo del generale dei camaldolesi, padre Benedetto Calati, su « Teologia ascetico-mistica e liturgia ».*

Il padre Calati ritiene che la teologia ascetico-mistica si sia finora svolta in termini individualistici: egli si riferisce agli scritti dei teologi, non agli scritti dei mistici, e anzi a una certa letteratura teologica di carattere a un tempo istituzionale e sistematico, la teologia dei manuali. Ci sembra, per la verità che questa delimitazione sia un po' ristretta. I manuali infatti si radicano in scuole di spiritualità e queste sempre si fondano in vocazioni spirituali ed esperienze della vita divina. Si pensi al ruolo dei grandi scritti dei santi carmelitani nella struttura del manuale e si vedrà che è a qualcosa di più profondo dei manuali che ci si rivolge. Scegliere dei manuali a oggetto di critica è facile, perché l'esigenza istituzionale conduce facilmente ad espressioni trite e banali. Unire la semplicità alla profondità è dono rarissimo. Il padre Stolz, iniziando la sua critica dal libro del padre Poulain sulle « Graces d'oraison », sapeva di toccare tutta una tradizione teologica che aveva profonde radici nella tradizione occidentale.

Dom Stolz muoveva infine alla tradizione mistica un'accusa che qui il padre Calati accenna soltanto e che ci pare vera nel suo fondo: cioè quella di essersi costruita, in quanto teologia mistica, con un linguaggio separato dal linguaggio della rivelazione.

A nostro avviso, la divaricazione sta proprio nell'autore con cui inizia in occidente la teologia mistica, lo pseudo Dionigi, cui è sensibile il dialogo con il neoplatonismo e con la mistica dell'uno.

Ciò accade del resto anche in Oriente. Se troviamo una figura lontana dalla mistica dell'uno, questi è Simeone il nuovo teologo: ma il suo biografo, Nicetas Sthétatos, fa ogni sforzo per ricondurlo all'interno di quella tradizione.

La mistica rimane dominata dalla prospettiva di una identificazione all'uno, sino alla perdita della determinazione del sé: si pensi alla grande teologia mistica eckartiana, fondata sul tema della identificazione del santo

con le perfezioni divine, del giusto con giustizia, eccetera. Se ad essa si deve una profonda teologia delle radici divine del mondo, se così essa tende a trascendere, grazie alla dottrina delle idee divine come è in Agostino e Tommaso, una prospettiva acosmica, vero è che essa rimane una teologia dell'estasi, non dell'unione tra Dio, uomo e mondo in Dio. L'idea della somiglianza tra Dio e il mondo, tra Dio e l'uomo, tra Dio e la storia finisce con il semplice ridursi dell'umano al divino in un rapporto estatico e nel non vedere l'en-tasi di Dio nel mondo.

La querelle della mistica astratta nel seicento francese, che mise in contrasto il Carmelo teresiano con quello francese, ripropose la densità di questo problema. Nella sua famosa biografia del padre Giuseppe, lo Huxley attribuisce alla tesi della considerazione dell'umanità di Cristo nei più alti livelli della vita mistica la causa del totalitarismo moderno...

Il problema ci pare allora più grosso: e ci verrebbe da porlo così: se in realtà non si debba sostituire la nozione di mistica con quella di escatologia. In altri termini: se non si debba dire che l'esperienza cristiana tende in questo mondo all'esperienza della piena teandria del secolo venturo, perché possiede già i suoi princìpi nelle missioni trinitarie. Il cristiano esperimenta unito e compiuto in Dio quello che nella storia si distende nel segno e sotto il velo del tempo: vede nella storia universale il compiersi del mistero immanente del Verbo e dello Spirito, vede la storia di Dio nella storia dell'uomo. Forse il vero nome di una mistica « secolare » e non secolarizzata è appunto Regno, prepartecipazione al Regno, e riconoscimento del Regno nella storia.

La Chiesa diverrebbe così oggetto dell'esperienza e soggetto al tempo stesso: perché nel Regno si sperimenta l'unità di tutti, il superamento dell'individuo come centro dell'esperienza, il superamento della differenza come esclusione.

Ruota tutto questo attorno alla liturgia? Che la liturgia abbia conservato un linguaggio diverso, che essa abbia al suo centro un'esperienza comunitaria ed escatologica è certo. Ma perché la prospettiva di una radicale crescita ecclesiale possa avvenire attorno alla liturgia, bisogna che essa acquisti un'idea più ampia di sé, un'idea non meramente culturale, che essa non appaia come uno spazio o un tempo sacro, ma che si confonda con la vita del cristiano. Mistica e sacralità sono grandi categorie che debbono essere inverate nella Chiesa. La liturgia ha inverato profondamente la sacralità, il mondo del mito: si potrebbe notare la continuità tra l'anno liturgico e la festa mitica del grande anno.

Ma il problema è che tutta l'esperienza ecclesiale insegni a vivere il mondo nella luce del Regno e il mondo come segno del Regno.

Ciò è qualcosa che non è semplicemente un recupero, una restaurazione dei secoli patristici e monastici contro i secoli moderni, come talvolta padre Calati sembra dire. Questo è una crescita della vita ecclesiale, che recupera sempre tutto e ricrea sempre tutto. Nella Chiesa, come nella vita, non sono possibili restaurazioni, ma solo crescite, espressioni più ampie della pienezza data in Cristo che la serie dei tempi è chiamata a portare alla sua perfezione.

[Domenico Petri]